

Fünftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1916

Commilitonibus honoratissimis
A. Schopenhauer, Phil: Dr.
offert:
Philosophiam primam, sive theoriam cognitionis in genere, comprehensa Logica, dieb: Lun: Jov. & Ven: hora XII–I, inde a die Maji 2da, privatim docendam.

Fünftes Jahrbuch

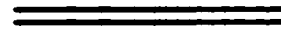
der

Schopenhauer-Gesellschaft.

Ausgegeben am 22. Mai 1916.

Kiel 1916.
Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft.
(Kuratorium: Kiel, Beselerallee 39.)

Kuratorium der Schopenhauer-Gesellschaft.





Vorbemerkungen des Herausgebers.

Wie das vorige Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, so steht auch das gegenwärtige immer noch unter dem Eindrucke des furchtbaren Krieges, in welchem die Kulturvölker Europas, wie zu befürchten ist, sich gegenseitig bis zur völligen Erschöpfung zerfleischen werden, eines Krieges, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, und welcher jedenfalls, wie mit Recht bemerkt wurde, ein aus tausend Wunden blutendes Europa zurücklassen wird. Bringt doch der allgemeine Fortschritt der Kultur es mit sich, daß auch die Art der Kriegführung immer schärfere Formen angenommen hat. Man stürmt nicht mehr wie sonst in großen Heeresmassen gegeneinander, um eine schnelle Entscheidung herbeizuführen, sondern man macht sich in heißem Ringen jeden fußbreit Landes streitig, man gräbt sich ein, schraubt sich ein, das Leben des Urmenschen, des höhlenbewohnenden Troglodyten kehrt auf der höchsten Stufe der Zivilisation wieder, man kämpft auf der Erde und unter der Erde, über dem Wasser und unter dem Wasser, und selbst aus den Lüften regnen verderbenbringende Geschosse auf friedfertige Städte herab, um ihre unschuldigen Bewohner zu töten und die Schöpfungen ihres langjährigen Fleißes zu vernichten. Alle Errungenschaften menschlicher Wissenschaft und Technik, Eisenbahnen und Kraftwagen, Luftschiffe und Flugmaschinen, Telegraph und Telephon treten in den Dienst der einen Aufgabe, den Mitmenschen zu morden und über die hinterbliebenen Frauen und Kinder unsägliches Elend zu bringen. Fast noch beklagenswerter als die materiellen Verluste dieses Krieges und eine traurige Bestätigung der Lehre Schopenhauers von

der Bejahung des Willens zum Leben ist der niederträchtige, zur völligen Irreführung der öffentlichen Meinung in Gang gebrachte und mit Fleiß genährte Feldzug von Entstellungen, Verleumdungen und handgreiflichen Lügen, und bei dieser allgemeinen Verwirrung der Geister, bei der künstlich erzeugten und systematisch betriebenen Verhetzung der Völker gegeneinander ist es noch nicht an der Zeit, zu entscheiden, wer dieses allgemeine Unglück über die Menschheit heraufbeschworen hat und auf wem die furchtbare Blutschuld dieses Krieges lastet. — Aber hinter der durch Leidenschaft verblendeten Gegenwart steht die Zukunft, und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte, welche in ihre Tafeln nicht Reutermeldungen, sondern Tatsachen einzeichnet, über den ungeheuren, an der Menschheit begangenen Frevel ihr unerbittliches Urteil fällen, wo die Weltgeschichte zum Weltgerichte werden wird.

Dann wird auch unsere Schopenhauer-Gesellschaft, welche als eine rein wissenschaftliche und internationale Vereinigung über allen politischen Parteien steht, der Worte des Meisters eingedenk sein: „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen —, der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk.“ So gewiß Schopenhauers Lehre berufen ist, ihr Licht über die ganze Menschheit zu verbreiten, so gewiß erwächst auch der auf seinen Namen gegründeten Gesellschaft die heilige Verpflichtung, mitzuarbeiten an der Hebung der Menschheit aus der geistigen Verschlammung, in welche sie durch diesen unseligen Krieg, je länger er dauert, um so mehr, versinken wird; vor allem aber die Verpflichtung, nach dem politischen Frieden zum geistigen Frieden der verfeindeten Nationen, zur Versöhnung der Gemüter nach Kräften mitzuwirken, indem wir unermüdlich zu allen Zeiten und unter allen Völkern den Gedanken als Losung auf unserer Fahne schreiben, daß wir als Menschen Brüder sind, und daß die höchste Aufgabe für alle Menschen, ohne Unterschied des Standes, Geschlechtes und Volkes, die

eine ist, nach der Wahrheit zu streben und nach der erkannten Wahrheit konsequent zu leben und zu handeln.

Den Glauben an diese Mission unserer Gesellschaft gibt uns die Tatsache, daß das Interesse an ihr in stetigem Zunehmen begriffen ist, wie denn auch in diesem Jahre die Anzahl der Mitglieder, trotz der Ungunst der Zeiten, sich beträchtlich vermehrt hat, und zu einer Zeit, wo viele unserer tüchtigsten Mitglieder im Felde stehen, die Beiträge zum Jahrbuche in solcher Zahl und in solchem Umfange eingetroffen sind, daß ein Teil derselben aus Mangel an Raum zurückgestellt werden mußte, und aus demselben Grunde auch der Bericht über das Archiv verschoben wurde.

Der schon so oft bewährten Liberalität unseres Schatzmeisters verdanken wir das Geschenk der drei unser Jahrbuch schmückenden Faksimilia (vergl. über dieselben Wilhelm von Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl., S. 6, 192, 59), von denen das am Schlusse des Jahrbuches befindliche auf ein dem Vater Schopenhauers angebotenes, von diesem aber nicht benutztes Privilegium mit der Unterschrift Friedrichs des Großen sich bezieht, das dem Titel gegenüberstehende Schopenhauers Ankündigung seiner Vorlesungen am schwarzen Brett der Berliner Universität enthält, und das dritte aus einer gleich der unsrigen gewaltig bewegten Zeit, aus dem Jahre 1808, die Stimmung des jugendlichen Philosophen während seines Aufenthaltes in Weimar wiedergibt und durch seinen Hinweis auf die idealen Werte des Lebens auch in den Stürmen der Gegenwart der Beherzigung wert ist:

„Es bauet sich im unruhvollen Leben
Ein neues Leben voller Ordnung auf;
Der Menschen plan- und grenzenloses Streben,
Der Zeiten eisern schonungsloser Lauf,
Die bösen Geister, die uns rings umschweben
Und tückisch jedem Glücke lauern auf —,
Das alles ist gebannet und gewichen,
Durch einen Strom von Wohllaut ausgeglichen."

Kiel, im März 1916. PAUL DEUSSEN.

Inhalt.

Es bauet sich in wundervollen Leben
Ein neues Leben voller Ordnung auf
Der Menschen Glanz u. grenzenlose Wirken
Der Zeiten eisern schwungvoller Lauf
Die bösen Geister die uns stets umschwebten
Und tückisch jedem Glücke lauern auf
Dies alles ist gebannt u. gewichen
Durch einen Strahl des Weltenlichts ausgegossen

Die [illegible] 1809 in Weimar

I.

Beiträge der Mitglieder.

(Alphabetisch.)

Die Philosophie Schopenhauers[1]).

Von **Stefan von Bezerédj** (Kám, Ungarn).

Motto: „Vien' dietro a me e lascia dir le genti." Dante.

Die vor uns liegende Welt und das, was uns davon am meisten interessiert, wir selbst und das menschliche Leben, sind voller Rätsel, welche einer Erklärung bedürfen. Wir schreiten fortwährend über bodenlose Untiefen, deren Grund der menschliche Gedanke kaum erreichen, noch weniger auffüllen kann. Jede Weisheit, jede Erklärung, welche die Geheimnisse des menschlichen Daseins (Mikrokosmos) und der großen Welt (Makrokosmos) aufzuschließen bestrebt ist, ist dem legendenhaften Kinde ähnlich, welches das Wasser des Meeres mit einer Muschel ausschöpfen wollte. Überhaupt wurde jede Philosophie, jede Erklärung nur notwendig und ist dadurch entstanden, daß wir in jeder Erscheinung auf eine unerschöpfliche Untiefe, auf ein unerklärliches Etwas stoßen müssen. *„Διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν."*

„Wegen der Verwunderung haben die Menschen wie jetzt, so auch vordem angefangen zu philosophieren" [2]). Diese Wahrheit hat schon Aristoteles ausgesprochen. Wenn wir keine unerforschlichen Untiefen, keine unlösbaren Rätsel vor uns

[1]) Dieser Aufsatz sollte als Einleitung zu einer geplanten ungarischen Übersetzung der wichtigsten Werke Schopenhauers dienen, dessen Philosophie in meinem Vaterlande leider noch viel zu wenig bekannt ist.

[2]) Schop. „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II. Kap. 17. S. 176. Deussens Ausgabe.

hätten, wenn nichts da wäre, worüber wir uns verwundern müssen, dann hätten die Menschen nie das Bedürfnis des Philosophierens gefühlt; dem Wunderbaren, dem Unerklärlichen verdankt die Metaphysik ihren Ursprung. Alles, was „jenseits" des Natürlichen, Erklärlichen liegt, gehört in das Gebiet der Metaphysik, und das unwiderstehliche Streben, die unbesiegbare Neigung des Menschen, dasjenige zu erforschen, was jenseits des unmittelbar Verständlichen liegt: das ist das dem Menschen angeborene „metaphysische Bedürfnis".

Es ist natürlich, daß die Äußerungen dieses Bedürfnisses individuell sehr verschieden sein können, so wie auch jene Ergebnisse der Forschungen verschieden, sogar einander offen widerstreitend sind, welche die Menschen infolge dieses Instinktes erreichen konnten, oder anders gesagt: jene Theorien, in welchen die Menschen die Befriedigung ihres metaphysischen Bedürfnisses suchen und auffinden. Diesem Zwecke dienen auch sämtliche Religionen, welche immer notwendig sein werden, solange es Menschen geben wird — und solche wird es immer geben —, welche mehr Beruhigung in den Lehren eines als positive Offenbarung gegebenen Glaubens, als in den logischen Schlüssen eines abstrakten philosophischen Systemes finden können.

„Auf dem Gebiet des Unerforschlichen" — sagt Erwin Rohde [1]) — „kann es der Philosophie nie gelingen, den Glauben, einen irrationalen Glauben, der aber hier auf seinem wahren Mutterboden steht, völlig zu ersetzen oder zu verdrängen, selbst bei den philosophisch Gebildeten nicht, und gar nicht bei den Vielen, denen ein Streben nach uninteressierter Erkenntnis allzeit unverständlich bleibt."

Aber auch unter den Erklärungen, welche die Religionen bieten, gibt es große Unterschiede, und auf manche paßt die malitiöse Bemerkung Schopenhauers: „Das metaphysische Bedürfnis des Menschen, stark und unvertilgbar, folgt dem

1) Psyche, II. S. 326.

physischen auf dem Fuße. Freilich könnte, wer satirisch gelaunt ist, hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sey, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur frühe genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseyns und Stützen seiner Moralität" [1]. Je ungebildeter ein Mensch oder ein Volk ist, desto weniger Ursache wird er finden, um sich über die ihn umgebende Welt zu „verwundern", um deren Beschaffenheit und sein eigenes Selbst erforschen zu wollen. Er wird sich wundern über selten vorkommende, auffallende und überraschende Erscheinungen, über Furcht einflößende Naturereignisse, zu deren Erklärung er geneigt sein wird, die naivsten Märchen zu ersinnen und anzunehmen; dagegen wird er die alltäglichen Ereignisse seines Lebens und des Weltenlaufes als selbstverständlich hinnehmen und dieselben nicht des Nachdenkens wert finden, obzwar diese gerade soviel rätselhafte Elemente in sich bergen, wie die selten auftretenden Offenbarungen der Naturkräfte. Dieses ist natürlich, denn der Intellekt des primitiven Menschen ist noch nicht soweit entwickelt, daß er von seiner ursprünglichen Bestimmung, — nämlich: von der Erkenntnis der physischen Welt und des unmittelbaren Zusammenhanges ihrer Erscheinungen, — sich entfernend, bis zur Erforschung des Wesentlichen in den Erscheinungen gelangen könnte. Der Intellekt hat noch nicht jenes Übergewicht dem Willen gegenüber erlangt, welches ihn von der Herrschaft des Willens sozusagen emanzipiert und ihn befähigt, den Erscheinungen als gänzlich objektiver Beobachter entgegenzutreten. Eine solche Entwickelung der menschlichen Vernunft wird erst in einem gewissen Kulturzustande möglich.

Ein anderer Umstand, welcher das metaphysische Bedürfnis des Menschen erweckt, ist sein unstillbares Streben nach Glück und Wohlsein, sein fortwährendes Trachten nach

---

[1]) W. als W. u. V. II. Kap. 17. S. 177.

einem Ziele, dessen Unerreichbarkeit er bald einsehen und zu seinem Schaden erfahren muß. „Es giebt nur einen angeborenen Irrthum — sagt Schopenhauer [1]), — und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn". „Der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, — führt er an einer anderen Stelle aus [2]) — will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht womöglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich entwickeln." Dieses Bestreben führt aber zu keiner endgültigen Befriedigung des Willens; Glück und Wohlsein sind in diesem Leben nicht aufzufinden oder wenigstens nicht in jenem Maße, welches die unersättliche menschliche Glückessehnsucht befriedigen vermöchte; dies ist ein weiterer Grund, welcher den Menschen, — und nicht nur den „primitiven" — zum Verwundern, zum Nachdenken anregt, in ihm das metaphysische Bedürfnis bestärkt.

Unter „primitiven" Menschen darf man jedoch nicht sämtliche Menschenrassen verstehn, welche zu Anfang der geschichtlichen Periode lebten, denn unter diesen Völkern haben z. B. die Inder gerade auf philosophischem Gebiete eine sehr hohe Kulturstufe erreicht, welche nicht nur die Kultur der gleichzeitigen, sondern auch der meisten späteren Völker weit übertroffen hat. Die indische Philosophie bietet uns eine tiefsinnige, großartige metaphysische Conception dar, mit welcher sich höchstens die Auffassung der hervorragendsten Geister späterer Jahrhunderte messen kann.

Der anfängliche, primitive Mensch wird also aus seiner angeborenen und natürlichen materialistischen Weltansicht durch das Verwundern, das Nichtverstehen herausgerissen. Dagegen ist der moderne „gebildete" Mensch — der leider auch oft in den Banden des Materialismus befangen ist, teils aus

---

1) W. als W. u. V. Bd. II. Kap. 49, am Anfang.

2) Grundlage der Moral, § 14. Bd. III. S. 666.

einseitiger Wissenschaftlichkeit, teils wegen der Trägheit seines Denkens, — schon infolge seines disziplinierten Intellektes empfänglicher für die logischen Beweisführungen, mit welchen die Philosophie die Wirklichkeit und Notwendigkeit des metaphysischen Daseins nachweist. Doch sind auch in der modernen Menschheit diejenigen in übergroßer Mehrheit, welche nicht auf Grund logischer Folgerungen, sondern aus innerer Neigung, nicht zufolge ihres Wissens, sondern mittelst ihres Glaubens auf dem metaphysischen, transzendentalen Standpunkte stehen, also nicht philosophisch, sondern religiös sind. „Ich glaube an die Metaphysik", — das ist eigentlich der Grundstein jeder Religion, das ist die Religion selbst. Nur wird diejenige Art der Metaphysik, welche sich nicht auf Beweise und Argumente, sondern auf Offenbarung und unlogischen Glauben stützt, Religion par excellence genannt. Beneidenswert sind die Glaubensstarken, diejenigen, welche in ihrer religiösen Überzeugung, in ihrem Glauben an die Dogmen durch keinerlei Zweifel gestört werden! Es muß sehr angenehm sein, immer auf bequemen, breitgetretenen und sicheren Wegen wandeln zu können, zu jeder Sache, zu jeder Lebensphase die vorgeschriebene fertige Regel bei der Hand zu haben, sogar noch zu jeder Angelegenheit einen besonderen Vermittler bei Gott anrufen zu können, sozusagen einen Spezialisten (wie dieses in vielen Religionen vorkommt), welcher sich mit der Sache berufsmäßig befaßt; endlich der ewigen jenseitigen Belohnung sicher sein zu können, welche solch einem vorbildlichen, vorschriftsmäßigen Leben unbedingt gebühren muß!

Die Zweifler, die Forscher jedoch, welche der Wahrheit nachspüren wollen, welche nicht glauben, sondern erkennen und wissen möchten, haben nicht so ein bequemes Los; schon deshalb nicht, weil die andere, wissenschaftliche Art der Metaphysik mit ihren logischen Folgerungen nicht weit gelangen kann; sie ist nicht fähig, die uns umgebende rätselhafte Finsternis zu beleuchten. Sie geht aus von der Subjektivität aller

Wahrnehmung, und weist nach, was zum subjektiven Teile unserer Vorstellungen gehört, nämlich: Zeit, Raum und das Gesetz der Kausalität, der Folge von Ursache und Wirkung — wie dies Kant bewiesen hat. Von allem, was nicht zu diesen subjektiven Elementen gehört, was also objektiv das Wesen der Dinge, das Ding an sich, abgesehen von unserer Vorstellung, sein kann, ist die Metaphysik gezwungen einzugestehen, daß dieses ein Unbekanntes, für uns Unerkennbares ist, ein X in der unlösbaren Aequation der Welt. Viele waren bestrebt, dieses X in eine positiv zu bewertende Quantität zu verwandeln.

Schopenhauer führt mit unvergleichlicher Genialität aus, daß dieses X, das „Ding an sich", nichts anderes sei, als der in uns allen tätige, unmittelbar erkennbare Wille, welcher identisch ist mit der (bisher) unbekannten Kraft, welche die ganze Welt schafft und bewegt. Schopenhauers Folgerungen sind überraschend, hinreißend, doch auch sie können keine mathematische Gewißheit bieten, sind also nicht geeignet, jeden zu überzeugen. Doch werden sie immer zu den wertvollsten Ergebnissen der Philosophie gehören und es wäre sehr schade, wenn die jüngere Generation das Studium Schopenhauers vernachlässigen würde, schon aus dem Grunde, weil seine klare Darstellungsweise und sein prächtiger Stil dem Leser einen unvergleichlichen Genuß bieten.

Doch selbst für das ungarische Publikum ist es nicht mehr nötig, Schopenhauer zu „entdecken", es sind ja einige und zwar bedeutende Fragmente seiner wichtigsten Werke ins Ungarische übersetzt und dem Leserkreise, welcher des Deutschen unkundig ist, zugänglich gemacht worden. Es fehlt uns aber leider immer noch eine vollständige Übersetzung seiner Hauptwerke; und dieser Mangel bildet eine empfindliche Lücke in unserer philosophischen Literatur. Kommentare zu Schopenhauers Philosophie zu liefern wäre unnütze Arbeit, weil kein Kommentar seinen überaus klaren und überzeugenden Vortrag zu ersetzen vermag; die beste

Anempfehlung seiner Philosophie sind seine Schriften selbst, und wer einmal diese verkostet hat, wird willig und freudig der Anforderung des Autors entsprechen, welcher verlangt, daß man jede Zeile von ihm lese.

Wenn wir also in die (eingangs erwähnten) Untiefen mit Hilfe von Folgerungen hinabsteigen und in die Finsternis hineinleuchten wollen, so können wir keinen besseren, verläßlicheren Führer finden, als Schopenhauer. Versuchen wir unter seiner Führung etwas vorzudringen.

In seinem Hauptwerke[1]) beschäftigt sich Schopenhauer zunächst mit der Welt „als Vorstellung“ und gibt eine eingehende Analyse unseres Erkenntnisvermögens, beleuchtet genau den ganzen Vorgang des Erkennens. Der weitere Teil behandelt die Welt „als Willen“ und erläutert seine hauptsächliche Hypothese, nach welcher die gemeinsame wirkende Kraft nicht nur in uns, sondern in allen Welterscheinungen der Wille sei.

Jenen Dualismus, der im Menschen unstreitig vorhanden ist und welchen jede Philosophie und jede Religion berücksichtigen muß, hat Schopenhauer mit glücklicher Intuition aufgefaßt. Während nach der gemeingültigen Ansicht der Mensch als = Leib + Seele angenommen wird, stellt Schopenhauer die Gleichung anders auf, nämlich: Mensch = Erscheinung + Wille; zur „Erscheinung“ ist nicht nur der Leib im engeren Sinne zu rechnen, sondern auch alle menschlichen Funktionen, welche an ein körperliches Organ gebunden sind, also auch das Erkenntnis- und Denkvermögen, als Funktionen des Gehirnes, nämlich: Verstand und Vernunft. Bloß der Wille ist an gar kein Organ gebunden, ist im Gegenteil von ihnen nicht nur unabhängig, sondern sein Wirken geht dem Organismus voraus, indem er die Organe und deren Komplex, den Leib, schafft und bildet. Der Wille ruft die Erscheinungen hervor, indem er zum Objekte des erkennenden

[1]) Welt als W. u. V. Seine kleineren Werke fußen auf derselben Theorie und ergänzen einzelne Teile des Systems.

Subjektes wird, mit anderen Worten: der Wille wird zum Leibe, indem er eintritt in die durch Zeit, Raum und Kausalität beherrschte Welt der Erscheinungen, indem er sich als Individuum objektiviert. Von allem also, was die (christliche) Religion und die ihr analogen philosophischen Systeme[1]) zur menschlichen Seele gerechnet haben, was nach ihnen die unteilbare Substanz der menschlichen Seele bildet, sind Verstand und Vernunft und was dazu gehört, (also auch das Gedächtnis) wegzulassen und bloß der Wille beizubehalten, welcher das unerschaffene und ewige Wesen, das „an sich" des Menschen ausmacht. Von diesem Gesichtspunkte aus werden tiefgehende Schlußfolgerungen möglich in bezug auf Unsterblichkeit oder Ewigkeit, Willensfreiheit und individuelle Verantwortlichkeit, mit einem Worte auf dem ganzen Gebiete der Ethik.

Ein weiterer wichtiger Schritt Schopenhauers ist das Nachweisen dessen, daß der uns innewohnende Wille identisch sei mit jener unbekannten Kraft, welche die ganze Welt erschaffen hat und bewegt. Der Mikrokosmos ist demnach im wesentlichen dasselbe was der Makrokosmos. Doch verwahrt sich Schopenhauer energisch gegen die Annahme, daß der Wille als ein außerhalb der Welt stehendes „Absolutum", als eine neuere Art des unbekannten, näher nicht zu bestimmenden X aufgefaßt, oder gar mit einem personifizierten, weltschöpfenden Faktor, mit Gott verwechselt werde. Der Wille ist jene rätselhafte Kraft, welche sich in allen Naturerscheinungen als qualitas occulta offenbart, und diese Offenbarungen (angefangen von der allgemeinsten Schwerkraft), von den in den mechanischen, elektrischen, chemischen Phänomenen wirkenden Kräften bis zu denjenigen, welche das organische Leben zustande bringen, sind eben nichts anderes als die stufenweise fortschreitenden Erscheinungen, Objektivationen des Willens. Der Wille, an sich frei und unabhängig,

[1]) aber auch griechische Philosophen, seit Xenophanes und Parmenides. —

wird dadurch, daß er in die Welt der Erscheinungen eintritt, in derselben dem Gesetze der Zeit, des Raumes und der Kausalität unterworfen, welches Gesetz die ganze Welt, die anorganische Natur sowie das organische Leben und die menschlichen Handlungen, mit der gleichen Notwendigkeit, mit einer Strenge beherrscht, welche keine Ausnahme duldet. In der anorganischen Natur werden die einzelnen Erscheinungen durch Ursachen im engeren Sinne hervorgerufen; die Phänomene des organischen Lebens reagieren auf eine andere Klasse von Ursachen, nämlich auf Reize; endlich sind bei den höheren tierischen Organismen außer diesen noch andere Ursachen tätig, welche aus der Anschauung gewonnen, durch das Erkenntnisvermögen vermittelt wirken, als Motive; diese setzen also den Verstand voraus, sogar können die Motive bei den höchststehenden Organismen, also bei den Menschen, nicht nur anschaulicher Art, sondern auch abstrakte Begriffe sein, deren Rezipient die Vernunft ist, als Organ der Abstraktionen.

Auf diese Kosmogonie baut Schopenhauer sowohl seine Ästhetik als seine Ethik auf; erstere bietet eine Fülle der genialsten Aperçus und Erörterungen; letztere dagegen bildet sozusagen die Krone des ganzen Systemes, erhebt dasselbe hoch über andere Philosopheme und stellt es als würdigen Genossen an die Seite der erhabensten religiösen Lehren, der brahmanischen, buddhistischen und christlichen Ethik.

Gerade die Identität des Willens in allen Wesen, besonders in allen Menschen ist der Ausgangspunkt dieser Ethik, wodurch sich ganz von selbst und natürlicherweise das Postulat des Altruismus[1]) als oberster moralischer Pflicht ergibt. Derjenige Mensch, welcher besagte Identität des Willens nicht erkennt und im Prinzipe der Individualität (principium individuationis) befangen, sein eigenes Selbst für etwas von anderen Wesen, anderen Menschen verschiedenes hält, ist selbst-

---

[1]) Dieses Wort kommt — meines Wissens, — bei Sch. nicht vor.

süchtig, egoistisch; derjenige dagegen, welcher das unreale des principii individuationis empfindet, welcher durch den „Schleier der Mâyâ“ der indischen Philosophie durchblickt, der fühlt sich wesensgleich, identisch mit der ganzen Welt, („tat twam asi“ = dieses bist DU, wie das die indische Philosophie ausdrückte) wird infolge dessen durch seine Handlungen das Wohl Anderer nicht verletzen, wird „Altruist“ [1]) werden, und als solcher eine höhere Stufe moralischer Entwickelung erreichen. Zwei Kardinaltugenden fußen in diesem Bewußtsein: die Gerechtigkeit und das Mitleid, aus welchen alle unegoistischen Handlungen abzuleiten und zu erklären sind. Schopenhauer setzt diesen obersten Grundsatz seiner Ethik in folgendem Satze fest: „neminem laede, imo omnes quantum potes iuva“ [2]).

Auf der höchsten Stufe der Moral kann sich endlich der Mensch so sehr vom Egoismus abwenden, daß er sein ganzes individuelles Leben, den Willen selbst verneint, welcher Zustand im Quietismus, Mysticismus, in der Askese zu Tage tritt. Schopenhauer liefert in diesen Ausführungen eine Deutung des Phänomens des „Heiligen“; welches Problem zu lösen kaum ein Philosoph außer Schopenhauer je versucht, umso weniger befriedigenderweise ausgeführt hat [3]).

Das Endziel des menschlichen Lebens und überhaupt der ganzen Welt ist nichts anderes, als die Verneinung des Willens zum Leben. Zu diesem Standpunkte führt auch die Erkenntnis, daß das Leben etwas durch und durch Schlechtes sei, — darin gipfelt Schopenhauers berühmter, doch leider durchaus berechtigter Pessimismus. Die Erlösung und Vernichtung des Willens zum Leben ist dasselbe, was die brahmanische Religion als Brahma-nirvânam („Erlöschen im Brahman“), der Buddhismus kurzweg als Nirvânam („Aus-

---

[1]) Auch dieses Wort kommt — meines Wissens — bei Sch. nicht vor.

[2]) Grundlage der Moral § 6, S. 607.

[3]) Vgl. Karl Gjellerup: „Schopenhauer im Kriegsjahre“, Sch.-Jahrbuch 1915 S. 21.

löschen“), bezeichnet. Was dieses sei, dafür fehlt uns notwendigerweise jeder Begriff, jede Ahnung, doch betont Schopenhauer, daß dieser Zustand der Verneinung des Willens, dessen Begriff gänzlich außerhalb unseres Erkenntnisvermögens liegt, nicht als ein absolutes Nichts, ein Nichts in jeder denkbaren Beziehung („nihil privativum“) aufzufassen sei, sondern bloß als ein relatives Nichts („nihil negativum“), also etwas, was die Verneinung der uns bekannten und erkennbaren Lebensformen, der Welt der Erscheinungen darstellt[1]). Für unseren begrenzten, an Zeit-, Raum- und Kausalitätsgesetz gebundenen Intellekt ist es allerdings ein vollkommenes Nichts; was es aber für ein anders gestaltetes Wesen sein kann, wissen wir nicht; und nachdem wir durch Kant überzeugt worden sind, daß dem Raume, der Zeit und der Kausalität keine reale Existenz zukomme, daß vielmehr diese nur Kategorien unseres Denkvermögens seien, so ist hierin schon die Idealität der ganzen Welt der Erscheinungen gegeben; folglich wird die reale Existenz eben jener anderen Welt jenseits aller Erscheinungen zuzusprechen sein, welche nur durch die Verneinung dieser Welt — nach Schopenhauer, — im Nirvânam oder Brahman-nirvânam der indischen Weisen zu erreichen ist. Diese uralte, durch die Besten der Menschheit immer tiefempfundene Wahrheit hat unter Anderen auch Platon öfters ausgesprochen; sein berühmtes Wort, daß die Welt der Erscheinungen bloß *„γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν“* sei, ist nichts anderes, als der Ausdruck der Idealität aller Erscheinungen; doch am prägnantesten und überzeugendsten hat Schopenhauer diese Wahrheit ausgeführt und nachgewiesen.

Der Philosophie Schopenhauers, welche, wie wir gesehen haben, in engster Beziehung steht zu Platons und Kants Theorien einerseits, zum Brahmanismus und Buddhismus andererseits, — wurde oft der Vorwurf gemacht, daß sie zu

---

[1]) Welt als W. u. V.: Bd. I, S. 484—485, § 71.

sehr pessimistisch, trostlos und traurig wäre. Doch ist das menschliche Leben nicht wirklich so, wie er es schildert? Es gibt überhaupt keine hochfliegende religiöse oder philosophische Lehre, welche das Leben als etwas absolut Gutes und Wünschenswertes darstellen würde; vielmehr sind alle darin einig, daß das Leben und die Welt, wie wir sie kennen, ein Tal des Jammers sei, etwas, was besser nicht da wäre.

Schopenhauer äußert sich darüber folgendermaßen: „Man hat geklagt, daß meine Philosophie traurig und trostlos wäre; aber nichts ist so trostlos wie die Lehre, daß Himmel und Erde und konsekutiv der Mensch aus Nichts geschaffen seien, denn da folgt wie Nacht auf Tag, daß er zu Nichts wird, wann er vor unseren Augen stirbt. Vielmehr ist der Anfang und Grund alles Tröstlichen die Lehre, daß der Mensch nicht aus Nichts geworden ist“ [1]).

Die Deutung, welche uns Schopenhauer über das menschliche Leben und dessen Wert gibt, der Ausblick, den er uns auf das Endziel aller unserer Handlungen gewährt, das Licht, welches sein Genie über die rätselhafte Finsternis des Daseins verbreitet, sind in höchstem Maße beruhigend, trostbringend; derjenige, welchem die Weltauffassung Schopenhauers zur innersten Überzeugung geworden ist, kann sicher sein, daran in allen Kämpfen und Drangsalen seines Lebens einen festen Halt, eine tiefe Beruhigung finden zu können.

---

[1]) Neue Paralipomena, Grisebachs Ausg. § 654.



Über die Freiheit des Willens.

Von **Alfons Bilharz** (Sigmaringen).

Offener Brief an Wilhelm von Gwinner*).

Verehrter Freund!

Die Forderung von Prof. Deussen, die Dunkelheiten in Kants Deduktion des Freiheitsbegriffs aufzuhellen, ist unmöglich zu erfüllen, wenn es auf der Grundlage Kants, dem Denkboden, dem Boden des rationalistischen Monismus geschehen soll. Denn Freiheit ist kein Denk-, sondern ein Seinsbegriff, gehört der gedachten oder physischen Welt nicht an, sondern der neben ihr und ihr vorgelagerten seienden oder metaphysischen Welt. Kants Bestreben, diesen außerhalb des Denkens gelegenen Seinsbegriff auf dem Boden der Vernunft abzuhandeln, enthält also einen grundsätzlichen Irrtum, aus dem nur eine unlösbare Verwirrung hervorgehen konnte. Ihre Entwirrung ist vielmehr darin gelegen, den Freiheitsbegriff als metaphysischen zu begreifen und nachzuweisen, als dem Reich des Seins (nicht dem Reich des Denkens) angehörig, das Kant nie betreten hat; denn für ihn war Metaphysik nur eine Sammlung der obersten Prinzipien des Denkens, die, als oberste, an das Gebiet des Seins wohl anstoßen, aber diesseits der Grenze gelegen sind.

Es wiederholt sich derselbe Fall des Irrtums, wie er sich im Problem der Quadratur des Zirkels und des Perpetuum mobile so oft hervorgewagt hat, der auch versucht, den

*) Die Antwort des Seniors unsrer Gesellschaft auf diesen Brief lassen wir, von der alphabetischen Ordnung abweichend, unmittelbar auf denselben folgen. Man vergleiche auch über die Freiheit des Willens, diese vielleicht wichtigste und schwierigste Frage der ganzen Philosophie, das weiter unten, Seite 130—132, Gesagte.

Unendlichkeitsbegriff (einen Begriff gleicher Herkunft) in den zeitlichen Denkakt, eine begrenzte Tätigkeit am Sein, hineinzuzwängen, während diese Begriffe schon durch ihre negative Form deren Ausschluß aus dem Denkbezirk andeuten wollen. Denn auch Freiheit verdankt die positive Form nur dem sicheren Gefühl des Vorhandenseins in der inneren Erfahrung (= Seinsbeziehung) und ist dem Wesen nach der die Bedingtheit ausschließende Begriff; wie konstant = unveränderlich ist, einheitlich = unteilbar. Alle diese, dem Wesen nach negativen oder ausschließenden Begriffe gehören nicht dem Gebiet der reinen Vernunft, sondern der Metaphysik an, in welches, den physischen Wissenschaften entgegengesetzte, Gebiet einzudringen, die eigentliche Aufgabe der Philosophie von jeher gewesen ist. Durchbruchsversuche kennzeichnen gerade die größten Meister der Philosophie. Nachdem Pythagoras den Grundton des Rationalismus angeschlagen hatte, indem er den Denkbegriff der Zahl für das Wesen der Dinge, also zum Seinsbegriff erklärt hatte, wurden zunächst die größten Denker des Altertums, die Philosophen der Schule von Elea, mit dem Problem des Seins handgemein. Sie scheiterten in ihren Bemühungen an der Verwechslung des seienden oder metaphysischen Seins (Dings an sich) mit dem abstrakten (also davon abgelösten) Begriff des Seins-an-sich oder des reinen Seins; ein Begriff, der das eleatische Denken wieder in den rationalistischen Monismus, wie ihn die Wissenschaft verlangt, zurückbog. Dieser wurde dann durch Plato in seiner Ideenlehre, die auf der Spurlinie des Pythagoras verläuft, so fest begründet, daß er in die Voraussetzung der philosophischen Erkenntnis überging, und erst der Begründer der neueren Philosophie, Descartes, wieder einen Versuch machte, zum außerhalb des Denkens gelegenen Sein durchzubrechen.

Der Versuch gelang ihm schlecht; er selbst blieb in den Schlingen der rationalistischen Denkart hängen, und seine Nachfolger alle, in England sowohl wie auf dem Kontinent, (Spinoza, Leibniz und alle Anderen) merkten gar nicht, wo

Descartes hinaus gewollt hatte, als er aus seinem Denken sein eigenes Sein herauszog. Der in die Metaphysik ewig verliebte Kant, der aber die Geliebte nie heimführen durfte, wurde doch einmal zum flüchtigen Kuß zugelassen, als er den Raum als die subjektive, transszendentale (also dem Empirischen entgegengesetzte) Bedingung der objektiven Erfahrungserkenntnis erfaßte. Mit dieser größten aller Entdeckungen hatte das Schicksal der Welt sich gedreht; aber so wenig beanstandete Kant selbst die rationalistische Vorbedingung seines Denkens, daß ihm gar nicht in den Sinn kam, zu fragen, woher denn sein Begriff der reinen Vernunft herstamme, wenn er sein Dasein nicht der Erfahrung verdanke. Die äußerste Grenze zwischen Denken und Sein hatte er zwar erreicht, aber der Eingang in die Metaphysik blieb ihm verschlossen. Es war Verdienst genug, das subjektive Ende der entscheidenden Begriffsrelation zwischen Denken und Sein gefunden zu haben. Seine Schüler und Nachfolger haben Mühe genug, seinen schwierigen Gedankengängen zu folgen, und sehen den Wald vor Bäumen nicht. Nur einer, den die anderen gelehrten Zunftgenossen fast einstimmig aus ihrer Gemeinschaft verstoßen haben, Schopenhauer nämlich, wagte in einer von Kant unabhängigen Gedankenbewegung einen Schritt nach dem Sein hin zu tun und die Schranke wirklich durchzustoßen, indem er den inneren Erfahrungsbegriff des Willens für einen von allen anderen toto genere verschiedenen Begriff erklärte. Damit war (im Gegensatz zu dem Schelling'schen Denkbegriff des Willens) der Boden der Metaphysik wenigstens mit der Fußspitze betreten, und daher gebührt Schopenhauer der Ehrenname des ersten Metaphysikers. Daß aber damit noch keine feste Grundlage für eine Wissenschaft der Metaphysik gewonnen war, zeigt schon die Übersetzung der Kant'schen Relation „Ding an sich und Erscheinung“ in die Relation „Wille und Vorstellung“, die eine solche Flut von Unbestimmtheiten und Zweifeln heranlockt, daß die gesuchte ausgemachte Wahrheit völlig von ihr zugedeckt wird. Tat-

sächlich ist Philosophie ein reines Kriegsfeld, und von Aussicht auf Frieden keine Spur.

Vielleicht kann man sich zum Gebiet der Metaphysik, dessen Vorhandensein nur von dem materialistischen Monismus nicht anerkannt wird, am leichtesten durch folgenden Betrachtungsgang erheben.

Die Logik stellt (allgemein anerkannt) als oberstes Denkprinzip den Identitätssatz auf: $A = A$.

In der Tat besteht unser gesamtes Erkennen in der Verbindung zweier Stücke zur Einheit einer Gleichung, $A \doteq A$. Erkenntnis kommt dadurch zustande, daß *etwas, was ist*, durch denkende Beziehung auf ein Bewußtsein mit dem Gedachten synthetisch zu einer Einheit verbunden wird, so daß also beide Stücke, das Seiende und das Gedachte, einander entsprechen oder nach einer bestimmten Richtung mit einander identisch sein müssen, wenn Wahrheitserkenntnis stattfinden soll, um die es ja allein uns zu tun ist. Soll Irrtum ausgeschlossen sein, so muß Sein dem Denken vorausgehen: Wahrheit ist Übereinstimmung von Sein und Denken.

Diese Zwiespältigkeit der Elemente der Erkenntnis, die der Gegensätzlichkeit von Sein und Denken folgt, und die sich überall findet, in der Einheitsform der mathematischen Gleichung, wie in der Einheitsform des Satzgefüges, das die Verbindung von Subjekt und Prädikat ausspricht, berechtigt zu der Annahme, daß der Gleichung auf der Denkseite, $A = A$, eine solche auf der Seinsseite entsprechen müsse, und daß *diese* die Allgemeingültigkeit des logischen Satzes *allererst begründe*.

Also: Seinsseite, Metaphysik } $A^s = A^s$

Denkseite, Physik } $A^d = A^d$

Hieraus ergibt sich, daß, wenn sich eine Gleichung zwischen A^d und A^s herstellen ließe, der Weg zur Metaphysik eröffnet wäre.

Es ist mir in steter Erinnerung geblieben, daß Sie, verehrter Freund, in Ihrer Besprechung meines „Heliocentr. Standp.“ für meinen scharfsinnigsten Satz den Satz erklärt hatten, daß das Wesen des Raumes der Begriff der Grenze sei, wie schon von Baader erkannt wurde. Nicht ohne Grund blieb mir Ihr Ausspruch so fest im Gedächtnis: Sie hatten den in der Tat wichtigsten Satz meiner Lehre herausgefunden, es war die Gleichung zwischen A^d und A^s. A^d ist Kants transszendentaler Raum = Grenze, dem A^s auf der metaphysischen Seite, als eine Seinsgrenze, entspricht; die Grenze, die durch das Gleichheitszeichen des ontologischen Identitätssatzes bezeichnet ist, und die beide Hälften der Gleichung gegenseitig von einander ausschließt. Offenbar wird durch diese Gleichung die Transszendentalphilosophie Kants sicher gestellt, und allererst ganz verständlich gemacht.

Zu demselben Ergebnis einer Grenzbestimmung am Sein hätte schon Descartes gelangen können, wenn er seine folgenschwere Entdeckung, daß ein A^s in seinem eigenen Selbst zu finden sei, nicht durch die Brille des rationalistischen Monismus angesehen hätte. Die innere Erfahrung (= Seinsbeziehung auf's Bewußtsein) hätte ihn, aus dem Erstgegebenen seines Denkens heraus, zu dem synthetischen oder Erweiterungsurteil berechtigt, daß er eine begrenzte Wesenheit sei: ich denke, daher bin ich eine (begrenzte) Seinsgröße. Damit war eine Definition des Subjekts auf metaphysischem Boden erreicht, dem gegensätzlich eine ebensolche begrenzte Seinsgröße als Objekt gegenüber steht. Damit war der monistische Rationalismus durchbrochen, und in einen endgültigen metaphysischen Dualismus gegensätzlicher, sich gegenseitig begrenzender Seinsgrößen verwandelt, von denen die eine ein Subjekt in sich beherbergt, die andere aber, als durch die Seinsgrenze ausgeschlossen, uns nicht gegeben ist.

Dann ist die metaphysische Seinsgröße, in logische, wissenschaftlich brauchbare Begriffe verwandelt, eine Synthese aus Inhalt und Form in untrennbarer Verschmelzung.

Das aber macht den metaphysischen Begriff für die, logischen Gesetzen gehorchende, Wissenschaft gerade unbrauchbar. Es gibt logisch kein Doppelsubjekt, das Gegensätze in sich schließt, auf das im Urteil doch nur ein Prädikat bezogen wird. Die metaphysische Seinsgröße ist daher für das, nur auf Form eingerichtete, menschliche Erkennen transszendent. Nur der Formanteil des metaphysischen Begriffs ist einer prädikativen oder attributiven Bestimmung zugänglich.

Man sieht hier den Quellpunkt der ungesetzlichen Logik oder Dialektik. Da der Seinsinhalt doch da ist und sich daher stets gewaltsam der Erkenntnis aufdrängt, verlangt er ebenso gewaltsam nach einer prädikativen Bestimmung, und eine solche ist ihm auch durch einen Kunstgriff der menschlichen Vernunft zuteil geworden, aber naturgemäß nur durch ein die Formbestimmung ausschließendes Attribut, also durch das kontradiktorische Gegenteil einer endlichen Bestimmung.

Zur wissenschaftlich vollständigen Bestimmung ihres Gegenstandes, der metaphysischen Seinsgröße, muß daher Metaphysik ein Doppelprädikat aus kontradiktorischen Attributen verlangen, was in der Logik als unzulässiger Widerspruch gilt, und von der Philosophie der ungesetzlichen Logik oder Dialektik zugeschoben wird. Unsere metaphysische Betrachtung hebt das Ungesetzliche auf, versetzt aber dafür die Dialektik als metaphysische Logik oder „Metalogik" in die Metaphysik. Der logisch unzulässige Widerspruch wird durch Verwandlung der zeitlichen Kontradiktion in die räumliche Kontraposition, also durch Drehung des Denkens aus der Zeit in den Raum, aufgehoben. Der Satz vom Widerspruch gehört der von der Zeit beherrschten Logik, nicht der Lehre vom Gegensatz an, die nur im Raum betrachtet.

Hiermit ist die wissenschaftliche Deduktion des Freiheitsbegriffes schon vollendet. Nach den drei Kategorien, Raum, Zeit und Größe, die selbst direkte Ableitungen aus der metaphysischen Seinsgröße sind, gibt es auch drei Paare kontradiktorischer Attribute, nämlich der Teilbarkeit, Ver-

änderlichkeit und Bedingtheit, von denen der negative Teil, nämlich die Attribute unteilbar, unveränderlich, unbedingt, insonderheit dem Inhaltsanteil des metaphysischen Begriffs angehören. Sie nehmen nur die positive Form, also Einheit, Konstanz, Freiheit an, ändern aber damit nicht ihr Wesen, das Negation ist.

Alle drei Begriffe von der Form — a sind metaphysische Begriffe, die aber ihre Verständlichkeit nur dem physischen Denkbegriff von der Form + a verdanken. Es gilt sonach im Metaphysischen die Gleichung

$$(+ a) + (- a) = 0.$$

Die Null bedeutet die Transszendenz des Seinsinhaltsbegriffs für das menschliche (logische) Erkennen, wobei sich andererseits zeigt, wie sich die menschliche Vernunft dieser Tatsache gegenüber hilft, indem sie sagt: statt keins von beiden, beide zugleich, was ebenfalls Null ergibt. Freiheit ist daher kein furtiver Begriff, der auf verbotenen Schleichwegen in die menschliche Vernunft eingeschmuggelt werden soll, sondern steht als eigentliche Inhaltsbestimmung im Vordergrund der metaphysischen Erkenntnis und Wissenschaft.

Es ist klar, daß Freiheit, als Wesensbestimmung, Unbedingtheit, Aseität, überall gilt, nicht bloß beim vernünftigen Wesen, dem Menschen, bei dem von moralischer Freiheit die Rede ist. Dieser liegt der allgemeine metaphysische Freiheitsbegriff zwar zu Grunde, es kommt aber noch etwas Neues hinzu. Dieses Neue liegt in der Doppelwelt von Motiven (Objekten), denen der vernunftbegabte Mensch gegenüber gestellt ist: der konkreten Welt (Integralbegriff) einerseits, und andererseits der davon abgeleiteten Welt der Abstraktion (Differentialbegriff), die beide nicht immer miteinander übereinstimmen, zwischen denen der Mensch, als Motiven des Handelns, jederzeit wählen muß, und von denen nur eines richtig sein kann, das andere aber, wenn gewählt, zum unmoralischen Handeln führt, d. i. zur Störung

der metaphysisch notwendigen Übereinstimmung von Sein und Denken. Der Ursprung des Bösen fällt daher mit dem Eintritt der Vernunft in die Welt zusammen.

Es erübrigt noch, den Anteil Schopenhauers an der metaphysischen Erkenntnis festzustellen und die oben geäußerte Ansicht zu rechtfertigen.

Schopenhauers eigentümliches Verdienst ist, daß er den Willen nicht als psychologischen, sondern als metaphysischen Begriff erfaßte und damit die Schranke der rationalistischen Erkenntnis zum ersten Mal wirklich durchstieß. Aber er tat dies an einer ungünstigen Stelle. Es war nicht das Wesen oder Ding an sich, auf das er stieß, sondern nur auf eine Seins*form*, das Wollen. Wollen ist, wie das Denken, eine Tätigkeit oder Eigenschaft am Sein, ein *Form*begriff, nicht der metaphysische Seinsinhalt selbst, zu dem er auch dann nicht erhoben wird, wenn man ihn durch grammatische Manipulation (Hypostasierung) in einen Dingbegriff, „Willen", verwandelt. Es gibt keinen Willen, sondern nur ein Wollen; wie es auch keinen Verstand, keine Vernunft gibt, sondern nur ein Denken, das sich in verschiedener Richtung und Weise betätigt. In der Entdeckung einer neuen, toto genere verschiedenen, metaphysischen Welt ist sein großes Verdienst, in der angegebenen Verwechselung sein Mißgeschick begründet.



Über die Willensfreiheit.

Von **Wilhelm von Gwinner** (Frankfurt a. Main).

Offenes Antwortschreiben an Alfons Bilharz.

Verehrter Freund!

Sie gehen auf Kants Dunkelheiten in dessen Lehre von der Freiheit des Willens nicht ein, weil Sie den Standpunkt, von dem er ausging, mißbilligen. Es war auch schon deswegen überflüssig, weil Kant selbst sie für dunkel erklärt, obendrein auch zum Schlusse ausdrücklich bemerkt, daß er „nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten" — (von der Erfahrung einer übersinnlichen Welt, abgesehen vom kategorischen Imperativ, weiß er ohnedies nichts) — habe dartun wollen. „Denn außer daß dieses gar keine transzendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu thun hat, gewesen wäre, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität aus bloßen Begriffen *a priori* die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier" (in der Kritik) „nur als transzendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren

eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war." Kant stellt also seiner natürlichen Freiheit, die vielmehr Unfreiheit (Determinismus) ist, eine Kausalität aus Freiheit gegenüber.

Ich sage, Kant hatte den Faden, der aus dem Labyrinth führt, gefunden, aber in rationalistischer Selbstbeschränkung fallen lassen. Er hatte zwei Kausalitäten entgegengesetzter Richtung entdeckt. Dies mußte Schopenhauer in Verwunderung und Bewunderung setzen; uns muß es Antrieb zum Weitergehen sein. Kant hat die Verwirrung auf die Zeit geschoben, die Vernunft in Schutz nehmend. Obwohl der Mensch, der sie hat, „selbst Erscheinung" ist, so ist „die Vernunft selbst doch keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen; es findet also in ihr, selbst in Betreff ihrer Kausalität keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewendet werden." Sie, verehrter Freund, führen den Irrgang, ja das Böse, wenigstens indirekt auf die Vernunft zurück, als Vernunft-Krankheit.

Ihre Unterscheidung zwischen Seins- und Denkbegriffen geht tief; aber indem Sie in der Begriffswelt bleiben, was begreifen Sie unter dem Seinsbegriff? Doch nicht das sogenannte reine Sein, von dem Sie selbst lehren, daß es, als prädikatlos, kein Begriff sei? Oder den Begriff der Wesenhaftigkeit? Auch das nicht, nur ein Begriffensein, ein Passivum, aber kein Negativum. Deshalb entnahm Baader, den Cartesius mit einem einzigen Buchstaben korrigierend, dem Selbstbewußtsein ein Cogitor. Das verwandelt die ganze Weltbetrachtung. Das Sein, das ich in meinem Bewußtsein finde, ist kein nur „auf ein Bewußtsein bezogenes," sondern ein gefühltes und empfundenes. Sie wollen

mit Ihrer naturphilosophischen Metaphysik eine Wissenschaft auf lauter negative Begriffe gründen, sagen aber zugleich, diese Eigenschaft mache dieselbe zum wissenschaftlichen Gebrauche untauglich, indem Sie die Wissenschaft mit der Naturwissenschaft identifizieren, während Sie doch selbst urgieren, daß die Metaphysik übernatürlich sein müsse. Sie eignen also der Physik bereits Begriffe zu, die auf metaphysischem Boden gewachsen sind. Wie geht das zu? Sie lehren: „Es gibt keinen Willen, sondern nur ein Wollen, so wie es auch keinen Verstand, keine Vernunft gibt, sondern nur ein Denken, das sich in verschiedener Richtung und Weise betätigt.“ Ich sage: es gibt kein Sein ohne Sinnsein, es gibt nur ein empfindendes Schauen und ein schauendes Empfinden.

Wie Kant in seiner Dissertation von 1769 sagt, es sei Vernunftbedürfnis, alles Erkennen auf ein einheitliches Prinzip zu bringen, so sagen Sie: Nenne mir deinen obersten Begriff und ich will dir sagen, was dein System wert ist. Schopenhauers oberster Begriff, der Wille, als Begriff *sui generis* erfaßt, war „ein einziger Gedanke“, aber, wie Sie mit Recht gerügt, doch nur eine Tätigkeit am Sein, die er, verhängnisvollerweise, mit dem Ansichsein identifizierte. Auch Ihre Metaphysik fängt an und endigt mit einem einzigen Satze. „Das Sein überhaupt zerfällt in zwei gegensätzliche Hälften, die sich gegenseitig begrenzen, daher das Sein überhaupt halbieren vermöge der gemeinsamen äquatorialen Begrenzung.“ Ihr oberster Satz ist somit der Gegensatz („Enantialsatz“), das Prinzip der Kontrariëtät oder Richtungsverschiedenheit. Ich will es als das Eine in sich selbst Unterschiedene *(τὸ ἓν διαφέρον ἑαυτῷ)* fassen. Es erfordert nach Ihrer Lehre ein „Denken im Raum, Drehung des Denkens um einen rechten Winkel“ (90°); denn die vollständige Drehung (180°) wäre kein konträrer, sondern ein kontradiktorischer Gegensatz oder Widerspruch. „Dasselbe, was der Mathematiker thut mit der Differentiation einer Gleichung.“

Nämlich Abwerfen der Dimensionen (Leibniz). Sie lehren: „Die einzige Anfangs- und Schlußfrage aller Philosophie ist: Wie kann das seinem Wesen nach durch und durch formale Denken sich eines wirklichen Inhalts bemächtigen, wie kann das gänzlich in der Zeit verlaufende Denken zugleich unzeitlich sein?“ Dieselbe Frage ist es, die Schopenhauer als Rätsel *κατ' ἐξοχήν* zum Anstoß gereichte, und von der Sie scharfsinnig aussagen, daß ihre Unabweisbarkeit nur im Begriff der Freiheit liege, der, ebenso unvertilgbar, ein prädikativer, nichtsinnlicher, metaphysischer Inhaltsbegriff sei, welcher der Zeitbedingung widerstrebe, also ein Unbegriff, der kein Recht habe mit einem Subjekt verbunden zu werden, und den Sie in Ihrer Metaphysik mit einem Löwen im Käfig vergleichen, in den er von außen nicht hineingekommen sein konnte. Nun aber räumen Sie ihm einen legitimen Platz ein. Seine logische Undenkbarkeit bleibe in Kraft; dagegen als eigentliche Inhaltsbestimmung stehe er im Vordergrund der metaphysischen Erkenntnis und Wissenschaft. Und wie Sie über das Verhältnis der Sinnlichkeit zum Verstande als das von Ton und Topf, so denkt Schopenhauer über das Verhältnis von Empfindung und Anschauung. Auch er sieht keine Möglichkeit des Zusammenkommens von Außensein und Innensein.

Im März 1857 schreibt er an Karl Bähr: „Von der Empfindung zu etwas außer unser führt keine andere Brücke als das Kausalitätsgesetz, und dieses ist zerebralen Ursprungs wie die Empfindung sensualen. Also ist das Thor geschlossen und die Brücke aufgezogen: nur durch Verrat von innen ist die Festung zu nehmen.“ Das Gleichnis ist für den Denker des Willens charakteristisch. Staunend erblickte der ehrliche Phrenolog Scheve den Gypsabguß seines Schädels: Was? ein Philosoph? nein, ein Gladiator! „Ich fürchtete mich fast vor dem Kopf.“ „Tätigkeitssinn (Aktital), Kraftsinn, Zerstörungssinn (potenzierter Kampfsinn) — sehr groß.“

Die Konstatierung des Grundgegensatzes im Wesen der Welt und recht eigentlich im Menschen ist Ihnen mit

Schopenhauer also gemeinsam. Auch die „Drehung" des Denkens um neunzig Grade gebe ich zu: der Verstand ist für die handgreiflich sinnliche Welt eingerichtet. Rektangular denken lernt man von Ihnen: die Parallelen nur im rechten Winkel schneiden. Also reiche ich Ihnen, als dem Entdecker der Seinsform im metaphysischen Dualismus den Kranz: Sie haben die feindlichen Brüder als Friedenstifter getrennt und *eodem actu* vereinigt, so daß sie Hand in Hand gehen. Zur Erläuterung setze ich hier hinzu, was Sie in den „Kantstudien" als „Selbstanzeige" Ihrer letzten Schrift: „Die Philosophie als Universalwissenschaft" bieten — (Es ist, nebenbei bemerkt, eine Schande der deutschen philosophischen Literatur, daß Sie als Greis noch genötigt waren, sich selbst anzuzeigen, als ob Ihre Werke Sie nicht längst angezeigt hätten; aber trösten Sie sich mit Schopenhauer, den ein englischer Literat und ein deutscher Dichter dem deutschen Lesepublikum verkündigen mußte) —: das Entscheidende in Ihrer Philosophie sei „die Entdeckung der Grenze im Sein, welche die beiden gegensätzlichen Seinsgrößen scheidet und das Sein überhaupt, das sogenannte reine Sein in zwei Inhalte und die, beiden gemeinschaftliche, metaphysische Form verwandelt, die somit als Grenze ihre innere Seite dem Subjekt, ihre äußere dem Objekt zuwendet. Da für unser rein formales Erkennen der Inhalt (das Ding an sich) naturgemäß transzendent ist, so kann auch das Objekt nur als Form (Erscheinung) in das Bewußtsein eintreten und die Möglichkeit, es zu erkennen, kann nur auf einer Drehung des Denkens von innen nach außen bestehen. Verwandlung der rezeptiv in den Sinnen gegebenen Empfindungsgröße in die Vorstellung des produktiven Verstandes gemäß den Kategorien Größe, Raum und Zeit, die ihrerseits nicht in der Vernunft (dem Denken) ihren Ursprung haben, sondern in der Dreizahl der ontologischen Begriffe (zwei Inhalte und eine Form) begründet sind." — Ihre Denkdrehung gestaltet sich in meinem Kopfe so, daß das, was in der Physik Innen (in mir) unoffenbar

ist, in der Metaphysik Außen (über mir) offenbar ist; daß aber das, was in der Metaphysik Innen (über mir) ist, von mir überhaupt nicht mehr gedacht, sondern, als Innerstes, nur gefühlt werden kann.

Wenn ich mich ferner dessen erinnere, was Sie in Ihrer Erstlingsschrift „Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung“ über die Verschmelzung des subjektiven Willens mit dem objektiven Willen im Gefühl gelehrt haben, sowie dessen, was ich bereits 1861 in der kleinen Schrift „Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt“ in dem Abschnitt „Was er lehrte“ gegen Schopenhauer nachdrücklich ins Gewicht gelegt: daß er die fundamentale Bedeutung des Gefühls, der Individualität im Selbstbewußtsein und der Persönlichkeit verkannt habe — so muß ich Ihnen auch als dem Philosophen der Begrenzung den Kranz reichen.

Aber zugleich steigen schwere Bedenken auf: Der Ausgang vom Sondersein und Eigensein meines Wesens, was sagt er mir? Worin besteht der Blick in mein Inneres, das Gefühl meiner selbst? Ist Ihr „Sein“ mehr als das leere Echo, das in das Ohr des fragenden Ego zurückhallt wie das Schopenhauerische Nichts? Sie geben zu, daß im Ich schon das Nicht-Ich, daß im Ich bin schon das Du bist gegeben ist. Aber ist ihm nicht mehr gegeben? So wenig der gestoßene Billardball, wenn er reden könnte, sagen könnte: Ich stoße mich, so wenig kann der Mensch sagen: Ich mache mich. Sie haben die Relation Subjekt-Objekt ins Sein verlegt und lehren: Kein Sein ist ohne sie möglich. Vortrefflich; aber mit dem Subjekt ändert sich das Objekt. Reales Objektivieren ist Produzieren des Objekts durch das Subjekt. Kein geschaffenes Subjekt, als Produkt, kann Produzent seiner selbst sein.

Es ist das Leben, mit dem wir zu tun und zu denken haben. Und was vom Sein gilt, das gilt auch vom Freisein. Wir haben es uns nicht gegeben; Leben und Freiheit sind uns gegeben: der ganze Mensch ist Gabe und Aufgabe und

als solcher auf die Grenze zweier Welten gestellt*). Ich fühle dies, ehe ich denke; denn die Empfindung ist das Erste, das Gewisseste, weil das unmittelbarste Erkennen. Der Urheber unseres Daseins braucht keinen Vermittler, außer sein Wort: Er spricht und es steht da. Ich empfinde mich als gedacht, bevor ich mich denke. Auch die geistigen Gefühle kommen unmittelbar über uns. Schillers Forderung:

„Allen gehört, was du denkst,
Dein eigen ist nur was du fühlest;
Soll er dein Eigenthum sein,
Fühle den Gott, den du denkst" —

ist umzustellen:

Soll er Gemeingut sein,
Denke den Gott, den du fühlst.

Denn das Gefühl ist der Mutterboden der Religion, wie es überhaupt das Denken erst zum Übersinnlichen führt, die Gedanken weckt und leitet. Der Mensch schäme sich nicht der Zeit, sondern der „Zeitlichkeit". Ich fühle mich außer der Zeit, bevor ich mich in der Zeit fühle. Mit Recht also nennt sich Ihre Metaphysik die „Lehre vom Vorbewußten." Mir ist sie Lehre vom Gefühl. Für Schopenhauer war sie Lehre vom unbewußten Willen; aber sie ward ihm zum Nichts: aus der Hohlkugel kam ihm keine Antwort auf seine Frage. Es war sein Schicksal, daß er seinen Willen apotheosierte; Sie sagen, daß er ihn hypostasierte. Wir können uns hierbei die Hand reichen. Aber Sie bleiben hierbei stehen und lehren kurzer Hand, vom Wesen wissen wir nichts, können wir nichts wissen, weil es jenseits der uns gesteckten Grenze liegt. Mir hat Baader die Hand zum Weitergehen gereicht. Der geistige Sinn ist's, der sinnende Geist, der über die Sinnlichkeit in die Übersinnlichket erhebt und deren Wirklichkeit versichert. Ich überschreite die Brücke, die Geist und Natur trennt und zusammenführt.

---

*) Eine Tatsache, welche schon der von dem Gothaer Gymnasiasten Schopenhauer verehrte und besungene Friedrich Jacobs in einer seiner vortrefflichen Schulreden „wunderbar" genannt hat.

Die Copula, die Ihrem mathematischen Denken zum bloßen Gleichheitszeichen wird, wird mir zur Vermählung, und der Zweck der Welt „die Reinerhaltung des Ehebetts" (Baader).

Das *Punktum saliens* meiner Erkenntnis-Theorie ist die Erfahrung einer geistigen Sensation gegenüber der leiblichen im Selbstbewußtsein. Sie wird von der rationalistischen Psychologie aller Farben (vom Materialismus bis zum Monismus) geleugnet; aber auch von Kant, von Schopenhauer und von Ihnen. Sie wollen in der Relation Natur-Geist keinen reinen Gegensatz erkennen und Sie haben Grund dazu; denn es gibt zweierlei Natur und zweierlei Geist, die sich nicht ungleich kreuzen dürfen: die materielle Natur nicht mit der immateriellen Natur, der negative Geist nicht mit dem positiven Geist. Hingegen gibt es keinen naturlosen Geist, außer dem bösen Geist, und keine geistlose, d. i. tote Natur, außer der Unnatur. Lassen Sie uns den Naturliebhaber Goethe fragen. Sie sagen, Goethe war kein philosophischer Kopf. Er war allerdings kein systematischer Denker; aber er war mehr, er war ein Prophet. Läßt er doch seinen Wahrheitssucher Faust „aus dem geheimnisvollen Buch von Nostradamus eigner Hand" den Weisen sprechen:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu, Dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot.

Und hat er nicht noch als Greis „bei Betrachtung von Schillers Schädel", dessen Echtheit übrigens, Gott sei's geklagt, mit durch Goethes Schuld nicht konstatiert ist, erhärtet, daß Natur und Geist in legitimer Ehe leben sollen?

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läßt in Geist verrinnen,
Wie sich das Geisterzeugte fest bewahre.

Was mir mein Bewußtsein sagt, ist kein Tun, sondern ein Leiden, das Tun eines anderen Ichs, das über mich kommt

und das ich aufnehme. Alles Gefühl ist Rezeption, alles Empfangen ist Passion, Sichuntergeben einem Gebenden, Gegebensein, kein Ansichsein, keine Aseïtät; sondern Gewordensein, Geschaffensein und (tiefer, innerlicher erfaßt, im Geistwesen ergriffen) Gezeugtsein. Mit dieser Einsicht gewinne ich für mein Denken zwischen Innensein und Außensein ein Zentralsein. Ich gewinne damit auch anstatt der doch immer äußerlich gedachten „Seinsform" eine wesentliche Form, *forma quae esse dat rei,* wie die Scholastik sie definiert, einen obersten Begriff, der die Verbindung von Empfindung und Anschauung wirklich erklärt. In diesem Begriffe enthüllt sich der sich spiegelnde Geist, der zwischen Leib und Seele steht, indem die Seele sowohl das Innere des Leibes als das Äußere (die Natur) des Geistes ist. Danach wohnen in Wahrheit zwei Seelen auch in des Menschen Brust. Die eine ist ihm als Blutseele nach Gottes Bilde (der Idea oder Weisheit) anerschaffen; die andere von Gottes Geistseele einerzeugt, als Pneuma eingehaucht.

Für dieses Dogma stellt die heilige Schrift drei Kronzeugen: 1. Joh. Kap. 5, V. 7—9. „Denn drei sind es, die da zeugen: der Geist, das Wasser und das Blut. Und die drei sind einig". Tiefsinnig kommentiert von Baader nach Jacob Böhme.

Die Beleuchtung des Freiheitsbegriffs durch die Unterscheidung des Geschaffenseins vom Einerzeugtsein hat bereits Schelling nach Anleitung Baaders und Jacob Böhmes versucht; aber es dämmerte ihm nur. Licht geben uns erst diese seine Vorgänger.

Vor allem ist hierbei mit dem Satze des Spinoza zu brechen: *Omnis determinatio est negatio.* Im Gegensatze zu diesem logischen Sophisma lehrt Baader: Jede Bestimmung ist Erfüllung; und was insbesondere den Charakter betrifft, der auf der Wahl der Motive beruht, so kann dieser durch den Reichtum an Motiven unmöglich verlieren; ja das *principium individui* und die Persönlichkeit des Geistes, deren

Verkennung Schopenhauers Ethik drückt, sind die Grundsteine einer positiven praktischen Philosophie.

In meiner Schrift über Schopenhauer von 1862 steht zu lesen, sein folgenschwerer Irrtum sei die Verkennung dieser Prinzipien: „nicht allein die Erkenntnis, sondern auch der Wille haftet nur am Einzelleben, dergestalt, daß auch der Wille als Ding an sich, von dem Schopenhauer mit Kant lehrt, daß es unbegreiflich (nichtbegrifflich) sei, dies nur sein kann vermöge der unergründlichen Tiefe und unerschöpflichen Fülle seiner Ichheit und Eigenheit, nicht aber wegen einer in sich ununterschiedenen All-Einheit.“ Daher wird unserm Willensevangelisten sein Ding an sich unter der Hand wieder zum absoluten Abstraktum, während es ein absolutes Konkretum sein sollte; „die Realität der Welt entgeht ihm, sein Wille wird, wie er sich auch dagegen verwahren möge, metaphysisch betrachtet, zum bloßen Gedankending, und der erhabene ethische Realismus Kants, den er tiefer zu begründen dachte, wird in seinen Händen wiederum idealistisch und fatalistisch.“ So schrieb ich in derselben Schrift, von der gesagt wurde, ich hätte ein Heiligenbild aus ihm gemacht.

Als weiteren Zeugen für mich habe ich dort den namenlosen „Frankforter“, den Verfasser der „Theologia deutsch“ zitiert, von dem Schopenhauer sagt, daß er neben Goethe allein ein Denkmal in Frankfurt verdient habe, nämlich die Stelle, in der sich dieser Mystiker zu dem Einen in sich selbst Unterschiedenen bekennt und mit dem naiven Satze schließt: „man mûß hîe wenden und blîben: wan man mochte dîsem als verre nâch volgen und nach kriechen, man weste nit, wâ man vêre und wie man wider umb solte kêren.“

Mit Kopf und Herz stimme ich dem zu, was Sie über die „positive Form“ des Freiheitsbegriffs sagen, nämlich daß er diese nur dem sicheren Gefühl des Vorhandenseins der Freiheit in der inneren Erfahrung verdanke. Gerade die in diesen Gefühl liegende „Beziehung auf das Sein“, welche auch Kants Transzendentalbegriffen und dem echten

Idealismus überhaupt zugrunde liegt, steht im Widerspruch mit der Theorie, daß dieser Begriff wesentlich nur eine negative Bedeutung habe, wie dies auch in den Begriffen der Konstanz, der Einheit, der Ewigkeit, des Überallseins und der Ursache als Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Zeitlosigkeit, Raumlosigkeit und Grundlosigkeit der Fall sein soll. Wenn diese Begriffe, wie Sie mit Recht lehren, dem den physischen Wissenschaften entgegengesetzten Gebiet angehören, „in welches einzudringen die Aufgabe der Philosophie von jeher gewesen", die Metaphysik aber überhaupt eine Erkenntnis liefern soll, so darf sie nicht auf rein negative (privative) Begriffe beschränkt sein. Die formalen Begriffe der Mathematik kommen nicht über die physische Weltbetrachtung hinaus, wennschon sie auf die metaphysische hinüberweisen, wie schon die Rechnung mit dem Unendlichen zeigt, weshalb ich auch Ihre Gleichstellung des Problems der Willensfreiheit mit dem *perpetuum mobile* und der Quadratur des Kreises nicht gutheißen möchte. Die Unvollziehbarkeit liegt nämlich hier, wie mir scheint, in dem verkehrten Sinn, in welchem die Aufgabe genommen wird. In der Metaphysik haben wir es nicht mit dem abstrakten Sein, sondern mit dem konkreten Leben zu tun, welches, wie bereits Baader entdeckte, „schon übernatürlich" ist. Danach ist der Herzschlag ein *perpetuum mobile,* und der Kreis ist nach Ihrer eigenen Denklehre im Vollbegriff quadriert. Schon Spinoza demonstriert (in dem Briefe an Ludwig Meyer) die Unendlichkeit aller Verhältnisse an zwei dem Umfange nach verschiedenen nicht-konzentrischen Kreisen. — Reine Intension ist Integration.

Aber so wie zur Integration des Begriffs der Willensfreiheit vor allem die Einsicht nottut, daß in der Zeit- und Raumwelt, in der wir leben, nicht mehr *res integra* ist, daß sonach vorzeitliche Katastrophen mit in Rechnung zu nehmen sind, ebenso setzt die Differentiation dieses Begriffs die Erkenntnis voraus, daß die Formen des Lebens, je höher sie steigen, desto individueller werden, daß mithin die Willens-

freiheit nicht am Anfang, sondern am Ende der Dinge liegt, und daß man sich mit dem cherubinischen Wandersmann stets sagen muß:

> **Die Zeit ist edeler als alle Ewigkeiten,**
> **Ich kann mich hier dem Herrn, dort aber nicht bereiten;**

aber auch sich sagen darf:

> **Wer ohn' Empfinden liebt, und ohn' Erkennen kennt,**
> **Der wird mit gutem Recht mehr Gott als Mensch genennt.**

Denn damit eben wäre die reine Geistigkeit als Innerlichkeit des Lebens erst gewonnen, gleichwie die Geistseele erst aus der Blutseele erstehen soll. Dann werden wir auch wissen, was gut und böse ist und das Wort des Menschensohnes verstehen: Warum heißest du mich gut, niemand ist gut als (der dreieinige) Gott.

Mit der Offenbarung der Geistseele enthüllt sich das Geheimnis der Willensfreiheit als Wiedergeburt, zu der die Blutseele nie gelangt. Der neue, nicht nur geistige, sondern Geistmensch *(l'homme-esprit* St. Martins) hat eine neue Natur, d. i. einen neuen Willen, angenommen, der heilige Geist, der in der Seele ist, wie die Seele im Leibe ist, hat sich auf ihn niedergelassen. Die Sinneswandlung ist eine geistige Neugeburt, die der Staubgeborene sich so wenig selbst zu geben vermag, wie er sich die erste gegeben hat. Als Erlösung von dem Menschen der Sünde und des Todes stellt sie das Christentum vor. Sie ist ein neuer Bund nach dem ersten, durch den Sündenfall gebrochenen Treubund Gottes mit dem Menschen, ein Bund der Liebe, der ewig dauern soll, wie er vor dieser Zeit in Gottes Rat beschlossen ist als wahre Gnadenwahl, wie sie Jacob Böhme anstatt der mißverständlichen calvinischen Prädestination tiefsinnig begründet hat. Die Geistseele hat sich nicht selbst geschaffen, aber sie steht in einem schöpferischen Grunde, der sich selbst geschaffen hat, wie J. Böhme uns offenbart. Keine Kausalität kann unmittelbar effektiv werden, Gottes Mittler aber ist sein Wort. Mit der Zurückgabe der verlorenen Geistseele empfängt der Mensch seine Ursprache

wieder, die allen verständlich ist; er wird nicht zeitlos, raumlos, grundlos, sondern zeitfrei, raumfrei, grundfrei, indem er die Form seines Willens nicht mehr außer sich, sondern in sich hat. Die Geistseele ist die Freiheit *in persona,* die Perle, das Kleinod, das der *philosophus teutonicus* nicht müde wird uns an's Herz zu legen.

So viel weiter und höher führt uns das Christentum. An die Stelle der Ariadne tritt die ewige Liebe. Der Kantische zeitfreie intelligibele Charakter ist der in die Vaterarme zurückkehrende verlorene Sohn. Die Schaffung des mit Vernunft begabten Geschöpfes kann als Zeugung nicht ohne dessen Mitwirkung realisiert werden, der Geistwille muß von diesem aufgenommen, muß empfangen werden, empfangen von der geistigen Lust. *Pater in filio, filius in matre**), d. h. die Seele ist Mutter und Sohn zugleich. Aber keine Lust ohne Schmerz, *nulla corona sine cruce.*

Wem dies nur Mythos und Mystik ist, wer nicht in der Wiedergeburt eine tiefere Manifestation dessen sieht, von dem die erste Geburt ausgeht, von Dem, Der da war, ist und sein wird, der sehe zu, wie er mit seinem Denken zur Ruhe komme. Aber schon das Heidentum erkannte das *A Deo Principium*: *Diis te minorem quod geris, imperas; hinc omne principium, huc refer exitum* (Horaz).

Auch auf den Kantischen Begriff des intelligibelen Charakters fällt das rechte Licht nur im geistigen Gefühl. So wie Erwerb und Verlust des Selbstseins nur aus Lust und Schmerz entsteht, ebenso entsteht das Seinwollen (der Wille zum Leben) und das Nichtseinwollen (die Verneinung des Willens zum Leben) nur aus der Geistnatur, die angenommen oder abgeworfen wird. Beides vermag der Mensch nicht unmittelbar, sondern nur durch den Eintritt einer anderen Natur (Egoïtät), welcher er den Zutritt in sich gewährt. Also muß man sagen: so wenig sich der Mensch das geistige

*) In der Volkssprache: Das Kind ist des Mannes Vater und der Mutter Kind.

Leben selbst gibt, so wenig gibt er sich selbst den geistigen Tod. Der gute Geist macht ihn lebendig, der böse Geist tötet ihn.

Der Zusammenhang der Willensfreiheit mit gut und böse scheint auf der Hand zu liegen; ich erachte jedoch, er werde nicht recht verstanden, so lange man nicht das Verhältnis von Sein und Gewordensein recht versteht. Sie sagen: Sein wird nicht, und Schopenhauer lehrt wie Seneca: *Velle non discitur.* Baader aber handelt tiefsinnig „Über den Begriff des gut - oder positiv und des nicht gut - oder negativ gewordenen endlichen Geistes.“ Kein endlicher Geist ist *ab origine* frei, auch sein Wollen muß gelernt sein, wozu ihm die Zeit gegeben ist; aber keine Kunst ist so schwer, keine Schule so hart wie diese, die eigentliche Lebenskunstschule; denn sie geht durch den Tod, den Willenstod, von welchem St. Martin mit Beziehung auf den leiblichen Tod und auf die Wiedergeburt sagt: *Le seul mal que nous puissions éprouver de la part de la mort, c'est de mourir avant de naître; car pour ceux qui naissent (renaissent) avant de mourir, la mort (temporelle) n'est plus qu' un vrai profit pour eux.*

Dem *mystère de la liberté* entspricht *le mystère de l'esprit.* Der Offenkundigkeit unserer Unfreiheit die Offenkundigkeit unserer Unwissenheit, der Turbierung unseres Herzens die Verwirrung unseres Kopfes. —

Wir haben übrigens, verehrter Freund, beide recht: Sie mit der Entdeckung des Planetenlichts des Verstandes und des Fixsternlichts der Vernunft; ich mit der Konstatierung der Sinnigkeit des Geistes gegenüber der Sinnlichkeit des Leibes.



Wörtliche Übereinstimmungen mit Schopenhauer bei Bergson.

Von **Hermann Bönke** (Berlin-Reinikendorf).

I.

Im dritten Jahrbuche der Schopenhauer-Gesellschaft hat Dr. Antal die Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer behandelt. Er mißbilligt es, daß Prof. Jacoby in einem in „The Monist“ veröffentlichten Artikel (Henri Bergson, Pragmatism and Schopenhauer) das nicht zu bezweifelnde Abhängigkeitsverhältnis „euphemistisch Koinzidenz“ genannt habe.

Die beiden Verfasser haben nur ein vereinzeltes Beispiel wörtlicher Übereinstimmung, und auch das nur andeutungsweise, in Betracht gezogen, nämlich daß Schopenhauer „den Intellekt eine Laterne genannt“ und daß Bergson dies Gleichnis dann übernommen habe. Vervollständigt man zunächst diese Andeutung, indem man auf die Originalstellen zurückgeht, so erhält man bereits von der ganzen Art und Weise dieser großenteils wörtlichen Übereinstimmungen, von denen ich im Folgenden ganze Reihen von Beispielen beibringen werde, einen Eindruck, der die Frage nahe legen wird, ob nicht eine noch schärfere Beurteilungsweise, als sie Dr. Antal gegenüber Prof. Jacoby aufrecht erhält, berechtigt erscheinen dürfte.

Schopenhauer (I. § 36) sagt: „Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, so ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt ihm offenbar macht“.

Bergson (Schöpferische Entwicklung, 2) sagt von der Entwicklungsphilosophie mit Bezug auf den Intellekt, sie mache, „aus dieser tief im Keller gehandhabten Laterne eine Sonne die Welt zu erleuchten.“ Wenn ich es nun unternehme, unter Angabe von Seitenzahlen, Kapiteln und Paragraphen den Nachweis zu führen, daß Schopenhauers geistiges Eigentum von Bergson, der nicht ein einziges Mal in seinen Werken den Namen des wahren Urhebers nennt, in einer Weise benutzt worden ist, die nach meiner Ansicht den Vorwurf eines Plagiats begründet erscheinen läßt, so bin ich genötigt, auf eine Schwierigkeit der Darstellung hinzuweisen, die auch Dr. Antal empfunden hat; denn er ist der Meinung, daß die Abhängigkeit Bergsons darum nicht eher zur Erörterung gelangt ist, weil die Philosophie Bergsons „keine einheitliche geschlossene Weltanschauung ist, sondern aus mehreren, organisch nicht zusammenhängenden Untersuchungen besteht.“ In der Tat liegt darin eine Schwierigkeit, die sich der systematischen Anordnung des Stoffes entgegenstellt. Der Gang der Untersuchung, die sich über die Gesamtwerke der beiden Philosophen erstrecken muß, bedarf einer gewissen Bewegungsfreiheit, um den Spuren, die sich weithin verzweigen, erforderlichen Falles auch auf Seitenpfaden folgen zu können. Von dieser Unvollkommenheit in systematischer Beziehung wird bereits diese Einleitung ein Beispiel aufweisen.

Immerhin aber wird es möglich sein, einen methodischen Fingerzeig, den Bergson (Sch. E. 63) uns selber gibt, zu beachten.

Er macht nämlich die sehr richtige Bemerkung, daß es zwar alle Tage vorkommen könne, daß zwei Touristen, die unabhängig von einander ganz nach Laune eine Gegend durchstreifen, hier und da zusammentreffen; daß es hingegen unwahrscheinlich sein würde anzunehmen, daß sie zufällig „identische Kurven“ beschreiben werden.

Wenn in einem Lande zwei Geistesgrößen wie Goethe und Kant Weltanschauungen gestalten, die sich nicht decken,

ja nicht berühren, sondern eher ausschließen, so muß es früher oder später zu einer Auseinandersetzung kommen, die unter günstigen Umständen zu einer Vereinigung in einem Geiste führen kann, in dem beide sich gewissermaßen durchdringen können.

Ein solcher universaler Kopf, in dem Goethes Lebensphilosophie und Kants Kritizismus, künstlerische Intuition und wissenschaftliche Abstraktion, zu einer neuen geistigen Zeugung sich vereinigten, war Schopenhauer und kein Anderer.

Kantianer durch sein Studium, Jünger Goethes durch persönliche Berührung, war Schopenhauer der berufene Begründer einer neuen Metaphysik, die dem Volke der Dichter und Denker aus den tiefsten Quellen seines eigenen Geisteslebens entströmte.

„Kants größtes Verdienst“, sagt Schopenhauer, „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich.“

Da aber Kant, obwohl er in der Kritik der praktischen Vernunft tatsächlich auf metaphysischem Standpunkte stand, dennoch kein Metaphysiker sein wollte, so wies er dem Intellekt die Aufgabe zu, lediglich die Erscheinungswelt in ihren gesetzmäßigen Beziehungen (Relativismus) zu erforschen, das Ding an sich hingegen aus dem Spiel zu lassen.

Der Intellekt „faßt demgemäß“, wie Schopenhauer (II, Kap. 22) sagt, „bloße Relationen der Dinge, dringt nicht in ihr Inneres.“

Also den relativisme kantien, von dem Bergson im Tone der Überlegenheit spricht, hat niemand anders als Schopenhauer zuerst bemängelt.

Und hier sehen wir bereits die beiden gewaltigen Gegner, Goethe und Kant, sich gegenübertreten. Die Sehnsucht Faustischer Naturen war es: In's Innere der Dinge einzudringen, zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält.“

Die Wissenschaft, an der Faust verzweifelt, ist ein Werk des Intellekts; sie kann, wie Schopenhauer (II, Kap. 19)

sagt, „nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigentliche Wesen derselben, wie es an sich selbst ist."

Das ist Sache der Intuition, nicht des Intellekts.

„Die eigentliche Weisheit," sagt Schopenhauer (II, Kap. 7), „ist etwas Intuitives."

Und nun kommt Bergson und enthüllt uns (Sch. E. 156), „daß es die Funktion des Intellekts ist, Relationen herzustellen"; dagegen (l. c. 181): „In's Innere des Lebens selber würde nur die Intuition führen."

Faust in der drückenden Enge seines Studierzimmers, „wo selbst das liebe Himmelslicht trüb durch gemalte Scheiben bricht", empfindet schmerzlich beim Anblick seiner Bücher, Gläser, Büchsen und Instrumente die ganze Unzulänglichkeit der Forschungsmethoden des wissenschaftlich arbeitenden Intellekts, der „bloße Relationen der Dinge" faßt und daraus eine Weltanschauung aufbauen will. „Das ist deine Welt! Das heißt eine Welt!" Daß es etwas Höheres gibt, bezeugen ihm lichte Augenblicke des Schauens, in denen „junges heiliges Lebensglück" seinen Geist überströmt. Er erlebt die Intuition der wahren Wirklichkeit. „Welch' Schauspiel!", ruft er voller Begeisterung:

„Wo faß' ich Dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt."

Durch den Schleier der Maja hindurch erblickt sein Auge die höhere Welt.

Auch in Schopenhauers Studierzimmer haben sich solche Szenen abgespielt. Da sehen wir den jungen Freund des Faustdichters an den Quellen des Lebens emporschauen von seinem Buche, von Kants Kritik der reinen Vernunft, zu jener „Fülle der Gesichte", die seine Philosophie uns widerspiegelt.

Schopenhauer (I, Anhang) erblickt den „großen Fehler Kants", auf den er mehrfach zurückkommt, darin,

„daß er die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis nicht gehörig gesondert hat."

Darin liegt bereits die Gegenüberstellung von Intuition und Intellekt enthalten.

Denn Abstraktion ist Sache des Intellekts, den auch Bergson (Sch. E. 164) als „Begriffsschöpfer" oder (l. c. 325) als „bewußt diskursiv" bezeichnet.

„Weisheit und Genie", sagt Schopenhauer (II., Kap. 7), „diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes."

Es ist also ganz klar, wessen geistiges Eigentum wir hier vor uns haben.

Für Schopenhauer (II, Kap. 41) ist der Intellekt ein „sekundäres Phänomen", während ihm die Intuition (II, Kap. 7) als die „Quintessenz aller Erkenntnis" gilt.

Nach Bergson (Sch. E. 183) „wird man beide ausschöpfen müssen, um ihnen die Quintessenz ihres Gegenstandes zu entlocken."

Schopenhauer (I., § 36) bezeichnet die beiden Erkenntnisweisen als einander „gerade entgegenstehend."

Bergson (Sch. E. 271): „sie vertreten zwei gegensätzliche Richtungen der Bewußtseinsarbeit."

Schopenhauer (I, Anhang) bemerkt, daß „sich die abstrakte Erkenntnis zur intuitiven verhält wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen."

Bergson (l. c. 272) erklärt, daß die Intuition „in gewissem Sinne das Leben selbst ist, während sich der Intellekt in Nachahmung des die Materie erzeugenden Prozesses von ihm abschnürt."

Diese etwas geheimnisvoll klingende Anspielung auf die Beziehungen zwischen Intellekt und Materie leitet uns auf eine Spur neuer „identischer Kurven", die wir so-

gleich etwas weiter verfolgen können, obwohl wir dabei, wie es in der Natur dieser Untersuchungen liegt, auf Seitenpfade abbiegen müssen.

„Der Grundfehler aller Systeme“, sagt Schopenhauer (II, Kap. 1), „ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist.“

Charakteristisch für Bergson ist die Art, wie er diesen Grundgedanken Schopenhauers bei sich einführt: „Der Augenblick ist also da“, ruft er (Sch. E. 191) theatralisch aus, gleichsam als wollte er eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie damit ankündigen, „eine Genesis von Intellekt und Körpern gleichzeitig zu unternehmen — zwei offensichtlich korrelative Unternehmungen, wenn anders es wahr ist, daß die Hauptlinien unseres Intellekts die allgemeinste Form unsres Wirkens auf die Materie nachzeichnen.“

Schopenhauer (l. c.): „Bei mir sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ da.“

Bergson (Sch. E. 204): „Und da sich die Materie nach dem Intellekt richtet und da zwischen beiden eine offenkundige Übereinstimmung herrscht, so ist es nicht möglich, die Genesis des Einen ohne die Genesis des Andern zu geben.“

Schopenhauer (I, § 7): „Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Rechte die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts als Vorstellung desselben ist.“

Bergson (Sch. E. 211): „Diese Anpassung vollzieht sich durch Umkehrung einer und derselben Bewegung, die gleichzeitig die Intellektualität des Geistes und die Materialität der Dinge erschafft.“

Schopenhauer (II, Kap. 1): „Beide sind Erscheinungen des Willens oder Dinges an sich.“

Bergson (l. c. 191): „Beide aber entstammten sie einer höheren Daseinsform."

Diese höhere Daseinsform, das Ding an sich zu erkennen, das Absolute zu ergründen, ein Unternehmen, das seit Kant als abgetan erscheinen konnte und auch in der Jetztzeit bei den konsequenten Vertretern des philosophischen Kritizismus als abgetan gilt, war der älteren, dogmatisch verfahrenden Metaphysik, die Kant bekämpfte, nicht gelungen. Eine neuere Metaphysik mußte sich mit Kant auseinandersetzen. Schopenhauer hat es redlich und mit vollendeter Innehaltung der Stetigkeit der Forschung getan, indem er Fühlung nahm mit den Ergebnissen, die bereits vorlagen, und dann zeigte, wo er weiterzubauen gedachte. Sogar in der Lehre vom „Willen", in der seine Originalität den Gipfel erreicht, hat er doch den Anschluß an Kant gesucht, wie er denn auch (Parerga I, § 14) bekennt, „daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant ein Mal mit dem Ding an sich etwas näher an's Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das zu-Ende-Denken der seinigen sei."

Wenn Bergson ebenso redlich auf Innehaltung der Stetigkeit der philosophischen Forschung bedacht gewesen wäre, hätte er sich mit Schopenhauer auseinandersetzen müssen, über den sein Kollege am Collège de France, Th. Ribot, Membre de l'Institut, ein bereits in zwölfter Auflage erschienenes Werk: „La philosophie de Schopenhauer", herausgegeben hat. Freilich würden dann seine eigenen Verdienste in etwas bescheidenerem Lichte erscheinen; aber dann könnten wir uns ihm gegenüber auf den Standpunkt Goethes stellen, der dem Künstler wie dem Gelehrten die Berechtigung zuerkennt, seine Vorgänger ohne Ängstlichkeit zu benutzen und

ohne jedesmal eine genaue Quellenangabe beizufügen; freilich mit einer Einschränkung, nämlich, daß er nicht versäumen dürfe, „seine Dankbarkeit gelegentlich auszudrücken gegen die Wohltäter, welche die Welt ihm aufgeschlossen."

Wo in seinen Schriften hat Bergson irgendwie summarisch sich dieser Verpflichtung so entledigt, daß wir darum auf Zitate im einzelnen verzichten müßten? Der Name Schopenhauer kommt in seinen Schriften überhaupt nicht vor.

Wie ganz anders hat Schopenhauer beispielsweise an Bichat gehandelt, aus dessen Recherches physiologiques de la vie er ganze Seiten in der Sprache des Originals zitiert.

Das sind alles Gesichtspunkte, die wir uns vergegenwärtigen müssen, um diese Gegenüberstellung von Parallelstellen, um die es sich in der vorliegenden Arbeit handelt, in derjenigen Beleuchtung zu erblicken, die der Titel ankündigt.

II.

Schopenhauer (I, § 17) sagt über die Bemühungen des Intellekts, der auf wissenschaftlichem Wege zur Erkenntnis der Dinge gelangen will: „Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend."

Bergson, nachdem er zunächst (Einführung in die Metaphysik, 1) bemerkt hatte, daß die erste Erkenntnisart voraussetze, „daß man um den Gegenstand herumgeht", vervollständigt dann später das Bild mit einer geistreichen kleinen Abänderung, frei nach Schopenhauer, indem er sagt (Sch. E. 181): „Er schreitet den Gegenstand ringsum ab, indem er von außenher soviele seiner Ansichten als nur möglich aufnimmt."

Bergson lebt im Zeitalter der Amateurphotographie, darum lag es ihm näher, statt „Fassaden skizzieren" zu sagen „Ansichten aufnehmen". Derartige technische Fort-

schritte hat er mehrfach angebracht; z. B. wo Schopenhauer (II, Kap. 15) „unser denkendes Bewußtsein" mit einer „Laterna magica" vergleicht, „in deren Fokus nur ein Bild erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muß, um dem Heterogensten, ja Gemeinsten Platz zu machen", da bedient sich Bergson der modernen Ausdrucksformen (Sch. E. 310) „der kinematographische Charakter unserer Erkenntnis" oder (l. c. 316) „die kinematographischen Gewohnheiten unseres Denkens", und gelegentlich (l. c. 355) wird auch die „Momentphotographie" erwähnt.

Schopenhauer hat den Gedanken, daß die wissenschaftliche Erkenntnis nicht in's Innere der Dinge eindringt, noch verschiedentlich durch Vergleiche zu erläutern gesucht.

Die „ätiologische Erklärung", sagt er u. a. (I, § 17), wäre „dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern nebeneinander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt."

Bergson (Sch. E. 254) spricht von „Erklärungssystemen", zu denen der Intellekt gelangt, indem er „Augenblicksschnitte durch den Fluß des Realen legt."

Wie haben sich nun die beiden Metaphysiker das Eindringen in das Innere der Dinge gedacht?

„Die letzten Grundgeheimnisse", sagt Schopenhauer (II, Kap. 17), „trägt der Mensch in seinem Inneren, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt" — Bergson (Sch. E. 37): „Schlüssel des Lebens" — „zu finden und das Wesen aller Dinge an einem Faden zu erfassen hoffen darf."

Bergson (Sch. E. 8): „Das Dasein, dessen wir am gewissesten sind und das wir am besten kennen, ist unleugbar das unsere. Denn von allen übrigen Gegenständen haben wir Eindrücke, die sich als äußerliche und ober-

flächliche bezeichnen lassen, während wir uns selbst in der Tiefe wahrnehmen."

Während also der wissenschaftliche Relativismus Außenansichten aufnimmt, verfolgt der Metaphysiker den Gedanken, „daß uns zu jenem selbsteigenen Wesen der Dinge" (Schopenhauer II, Kap. 18), „bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, ein Weg von innen offensteht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war."

Bergson (Einf. in die Metaph. 50) bemerkt, daß die Metaphysiker „unter der Wirklichkeit einen tiefen Tunnel gebohrt haben."

Schopenhauer hat sein geistiges Eigentumsrecht hier besonders betont. Nachdem er (I, § 17) festgestellt hat, „daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen" sei, fügt er hinzu: „Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind."

Schopenhauer als Erster ist hinabgestiegen in eine Tiefe, in die Bergson ihm nachgestiegen ist. Daselbst nun ist dem Schauenden (I, § 18) „das Wort des Rätsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille".

Bergson hat es anders gelesen: „élan vital" oder „Lebensschwungkraft".

Darüber sagt Dr. Antal (l. c.): „Das geistige Gut Schopenhauers erkennen wir auch ohne weiteres in der Lehre von der Lebensschwungkraft, dem élan vital, der, wie Prof. Jakoby richtig bemerkt, voll und ganz identisch ist mit dem Willen Schopenhauers."

Die Anhänger Bergsons könnten darauf erwidern, es sei eine Behauptung ohne Beweis. Dr. Antal meint allerdings: „Die Übereinstimmung ist in diesem Falle eklatant und bedarf keines Beweises."

Dennoch wird es vielleicht nicht ganz überflüssig erscheinen, eine Analyse dieses Bergsonschen Dinges an sich vorzunehmen.

Also: „Lebensschwungkraft“ — „sobald das Leben einer Schwungkraft verglichen wird“ (Sch. E. 261). „Einer Schwungkraft aber muß es verglichen werden, denn kein der physikalischen Welt entnommenes Bild gibt es, das eine treffendere Vorstellung von ihm gäbe.“

Warum aber der physikalischen Welt entnommen? Hat uns doch Bergson (l. c. 37) in Übereinstimmung mit Schopenhauer ausdrücklich versichert, man dürfe nicht glauben, „daß Physik und Chemie uns den Schlüssel des Lebens reichen werden.“

Das aber soll der élan vital eben gerade sein: „Der Schlüssel des Lebens“; dasselbe, was Schopenhauer den „Schlüssel zum Rätsel der Welt“ genannt hat und was bei ihm „Wille“, bei Bergson aber „élan vital“ oder „Lebensschwungkraft“ heißt.

Warum also ein physikalisches, warum nicht ein biologisches Bild?

Schwungkraft ist ein Begriff der Mechanik, die Bergson als Metaphysiker ebenso wie Schopenhauer in ihre Schranken verweist. Bergson (Sch. E. 364) hat unserer „nachkantischen Philosophie“ mit versteckter Anspielung auf Schopenhauer — „Objektivationsgrade eines Willens“ — den Vorwurf gemacht: „Sie bewahrt die Zeichnung des Mechanismus, sie tut nur andere Farben dazu,“ oder: „Sie steht dem Mechanismus näher als sie sich einbildet.“

Meister Bergson aber mit seiner Schwungkraft, der das Leben durchaus verglichen werden muß, scheint des Balkens in seinem Auge nicht gewahr zu werden.

Er, der selbst — unfrei nach Schopenhauer — die Données immédiates de la conscience als die psychologische Grundlage zum Verständnis der Welt angesehen wissen will, hat das psychologische Bild „Wille“ als angeblich dem „Mechanis-

mus“ näher stehend durch das der Mechanik selbst entnommene Bild einer Schwungkraft ersetzt, nur um zu verdunkeln, wo in Wahrheit der Ursprung seiner ganzen Weisheit zu suchen ist. Schließlich aber gibt er zu (l. c. 261): „Dennoch, es bleibt ein Bild. In Wirklichkeit gehört das Leben der psychologischen Ordnung an“. Also „in Wirklichkeit“ doch nicht „Schwungkraft“, sondern etwas, was der „psychologischen Ordnung“ angehört.

Nun, was also? „Was diese Arbeit festzulegen strebt“, lesen wir an anderer Stelle, (Sch. E. 228) „ist nur, daß alles Lebendige in der Richtung des Willensmäßigen liegt“. Also: „willensmäßige Lebensschwungkraft“ — nicht Wille, nur ja nicht Wille, damit wir nicht etwa dem „Mechanismus“ wieder näher kommen als wir uns einbilden.

Sollte indessen diese merkwürdige „Schwungkraft“, diese „Lebensschwungkraft,“ diese willensmäßige Lebensschwungkraft, wie alles Lebendige, nicht auch so ihre „Genesis“ haben, um einen Lieblingsausdruck Bergsons zu gebrauchen, den übrigens Schopenhauer auch zuweilen anwendet? Ja sollte man nicht am Ende gar, wenn man der Sache näher nachforscht, auch dabei noch wieder auf Spuren Schopenhauer'scher Denktätigkeit stoßen?

Schopenhauer (I, § 24) zitiert eine Stelle aus Spinoza, der nämlich (Epist. 62) gesagt hat, „daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen.“

Dazu bemerkt Schopenhauer: „Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein recht hätte.“

Dieses Spinozistische, von Schopenhauer mit Zustimmung aufgenommene Bild hat Bergson, der noch „andere Farben hinzutut“, lebhafter ausgemalt. „Wenn ich“, sagt er (Einf. in die Metaph. 1), „von einer absoluten Bewegung spreche, bedeutet dies, daß ich dem bewegten Objekt ein Inneres und gleichsam seelische Zustände zuschreibe; es

bedeutet ferner, daß ich diese Zustände mitempfinde und daß ich mich durch eine Anstrengung der Einbildungskraft in sie versetze."

Auch Schopenhauer spricht von einer „Anstrengung der Einbildungskraft"; nämlich mit Bezug auf die anorganischen Erscheinungen sagt er: „so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen."

Nach Bergson (l. c. 56) bedarf es einer „sehr schmerzhaften Anstrengung, um sich plötzlich mitten in das Herz des Gegenstandes zu versetzen"; ja noch mehr, „der Geist muß sich vergewaltigen" (l. c. 43), um sich in die „seelischen Zustände" des fliegenden Steines so lebhaft hineinzuprojizieren, „daß ich diese Zustände mitempfinde."

Von dem primitiven Spinozistischen Steine aus steigt Bergson alsdann durch immer schmerzhaftere Anstrengungen der Einbildungskraft bis zu „Explosivstoffen" auf, die noch wirkungsvoller das Wesen des Lebens darstellen sollen. Er schwelgt in Bomben und Granaten und Schrapnells und Raketen, so daß ein Chemiker seine helle Freude daran haben kann und den Eindruck gewinnen muß, als ob doch wohl „Physik und Chemie" am Ende uns „den Schlüssel des Lebens reichen werden."

Bergson, um seinem „élan vital" ein höchst eigenartiges Aussehen zu verleihen, führt uns schließlich im wahrsten Sinne des Wortes ein Brillantfeuerwerk von Begriffsspielereien vor.

„Das Leben", sagt er (Sch. E. 250), „führt durch Herstellung immer mächtigerer Explosivstoffe zu immer wirksameren Taten."

Zuletzt „definiert" er, wie er sich ausdrückt, „Gott als Zentrum, dem die Welten unablässig wie die Racketen eines ungeheuren Feuerbüschels entsprühen" (l.c. 250) oder auch als „Kontinuität des Entsprühens."

Zu diesem grandiösen Schlußeffekt bemerkt er tiefsinnig: „Gott, so definiert, hat nichts Abgeschlossenes."

Für uns hatte Gott bisher auch nichts Abgeschlossenes, aber „definiert" hatten wir ihn auch noch nicht. Vielleicht kann eine noch modernere Theologie, als wir sie bis jetzt haben, das Ergebnis verwerten: Gott, als „élan vital" in höchster Potenz, nur darstellbar durch ein Bild aus der „physikalisch-chemischen Welt", derselben, die uns den „Schlüssel des Lebens nicht reichen wird."

Es gibt bei Bergson (l. c. 265) ein „Überbewußtsein, das am Ursprunge des Lebens steht", und dieses „Überbewußtsein ist die Rackete, deren erloschene Schlacken als Materie niederfallen."

Jetzt wird es uns begreiflich werden, daß Bergson mit seinem „Überbewußtsein" auf anderem Wege in die „Festung" des Absoluten hineinzugelangen sucht als Schopenhauer, den aus der Tiefe des Unterbewußtseins „gleichsam ein unterirdischer Gang" (s. o.) hineinführte.

Bergsons Lebenstheorie hat unverkennbar einen artilleristischen Anstrich: „Hier haben wir es mit einer Bombe zu tun", sagt er (l. c. 104), und zwar ist das Leben nicht „der Vollkugel gleich, die eine Kanone entschleudert, sondern einer Bombe, die sofort in Stücke geborsten ist."

In der Tat, die Empfindung einer „schmerzhaften Anstrengung der Einbildungskraft", einer „Vergewaltigung des Geistes und der Natur" kann einen überkommen, wenn man diesen Munitionsaufwand mitansehen muß. Wir kannten eigentlich bei uns bis jetzt nur einen Mann, der seine Einbildungskraft so anstrengen konnte und durch eine solche „Vergewaltigung des Geistes und der Natur" in und aus Festungen hinein- und herausflog, wie das Bergson vom Metaphysiker fordert; aber soweit war sein élan doch nicht entwickelt, daß er sich auch noch in das „Herz" und in die „psychologischen Zustände" der Bomben, auf denen er

zu reiten pflegte, hineinversetzen konnte; dazu gehört aber eben ein „Überbewußtsein“ à la Bergson.

Aber immerhin: wie die Festungen fallen, ist egal; die Hauptsache ist, daß sie fallen. Es ist erreicht, die Metaphysik hat gesiegt, die Festung kapituliert, ihre Tore öffnen sich. Aber ach! Im Innern der Festung, da sieht es traurig aus, wie in so mancher eroberten Festung. Da grassiert eine Seuche, die Schopenhauer (I, § 27) als „Selbstentzweiung des Willens“, Bergson (Sch. E. 258) als „Zweiheit der in der ursprünglichen Schwungkraft beschlossenen Tendenzen“ beschreibt.

„So sehen wir in der Natur“, sagt Schopenhauer, „überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges“.

Bergson (Sch. E. 259): „Daher die unzählbaren Kämpfe, deren Schauplatz die Natur ist.“

Schopenhauer: „Selbstentzweiung bis zur furchtbarsten Deutlichkeit“.

Bergson (l. c. 253): „Bestürzende und empörende Disharmonie“.

Das Ergebnis des Kampfes der verschiedenen „Erscheinungen des Willens auf den niedrigen Stufen seiner Objektivation“ ist nach Schopenhauer (I, § 27) die jedesmalige „Erscheinung einer höheren Idee, welche die vorhin dagewesenen alle überwältigt.“

Speziell im Organischen „unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Recht auf jene Materie haben.“

Bergson (Sch. E. 249) bemerkt, daß „der Prozeß, kraft dessen etwas wird, im entgegengesetzten Sinne der physikalischen Prozesse gerichtet ist.“

Immer dasselbe: „In der Richtung des Willensmäßigen“ statt „Wille“, dann „Tendenz zur Individuation“ statt

„principium individuationis“, und so auch hier: „im entgegengesetzten Sinne gerichtet“ statt „Kampf gegen usw.“

Schopenhauer: „Daher sinkt der Arm, den man eine Weile mit Überwältigung der Schwere gehoben hatte.“

Bergson (l. c. 252) von Explosionen und Dampfwolken herabsteigend plötzlich ganz unvermittelt: „Denken wir lieber“ — warum lieber? — „an eine Geste gleich jener des Armes, der sich hebt; nehmen wir ferner an, der sich selbst überlassene Arm sinke herab.“

Wenn der „Schleier der Maja“, der über unsere sterblichen Sinne gebreitet ist, das „principium individuationis“, Bergson (Sch. E. 19): „Tendenz zur Individuation“ — „gelüftet ist“ (Schopenhauer I, § 68), — Bergson (Sch. E. 276): „wenn wir den Schleier zerreißen“ — wenn das Gaukelspiel der Vielheit der Individuen aufhört, was zeigt sich alsdann hinter der kampferfüllten, trügerischen Erscheinungswelt? „Unteilbarer Wille“ sagt Schopenhauer (I, § 28), „unteilbarer Impuls“ wiederholt das Echo (Bergson, Sch. E. 275).

Schopenhauer (II, Kap. 25) führt aus, daß die Urkraft „in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten wie im größten, im letzten wie im ersten, ganz und ungeteilt unmittelbar gegenwärtig ist.“

Bergson (l. c. 274) bestätigt es, daß „alle organischen Wesen vom geringsten bis zum höchsten, von den ersten Ursprüngen des Lebens bis zur Zeit, wo wir stehn und in allen Räumen und allen Zeiten nur die Sichtbarmachung eines einzigen, der Bewegung der Materie entgegengesetzten“ — auch von Schopenhauer (s. o.) — „und in sich unteilbaren Impulses sind“.

Bergsons „Tendenz zur Individuation“ wird, wie er (l. c. 19) sich ausdrückt, „von der Tendenz zur Fortpflanzung bekämpft“; ein Gedanke, den Schopenhauer mehrfach erörtert hat. So sagt er beispielsweise (I, § 60): „Allein schon

die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit erfüllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums hinaus".

Ferner (II, Kap. 45): „Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt wie das Wort zum Rätsel. Nämlich die Welt ist weit im Raum und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben; und die Konzentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsakt".

III.

Schopenhauer, der in dem Kapitel „Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts (II, Kap. 15) auf das „Fragmentarische unseres Gedankenlaufes" hinweist — das bei Bergson (Sch. E. 57) als „fragmentarische Ansicht des Lebens" oder (Materie und Gedächtnis 111) als „durch das Denken gesonderte Fragmente" wiederkehrt — stellt die Frage nach dem Zustandekommen eines einheitlichen Zusammenhanges vom Kantischen Standpunkte aus: „Offenbar" sagt er, „muß doch ein einfacher Faden dasein, auf dem sich alles aneinanderreiht", nämlich (II, Kap. 20) „das theoretische Ich" als Einheit, auf welche alle Vorstellungen sich wie auf eine Perlenschnur reihen und vermöge deren das „Ich denke" als Faden der Perlenschnur alle unsere Vorstellungen muß begleiten können".

Bergson (Sch. E. 10) spricht von einem „Ich", von dem sich die „psychologischen Zustände abfädeln und zu dem sie sich auffädeln" und zwar gleichsam „nebeneinandergereiht wie verschiedene Perlen eines Halsbandes, was die Annahme eines nicht weniger starren Fadens unvermeidlich macht, der die Perlen zusammenhält".

Also vollkommen „identische Kurven", wie Bergson sagt.

Schopenhauers Auffassung vom „Ich" ist nun bekanntlich von derjenigen Kants wesentlich verschieden. Bereits

in seiner Dissertation (§ 42) lesen wir: „Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich".

Bergson (Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 95) bemerkt, daß das „tiefere Ich" (le moi plus profond) und das „oberflächliche Ich" (le moi superficiel) „ein und dieselbe Person sind" (comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel).

Auch die bei Schopenhauer eingeklammerten Worte „und zwar notwendig" hat Bergson getreulich mit berücksichtigt: „ils paraissent nécessairement durer de la même manière".

Schopenhauer (II, Kap. 15): „Das, was dem Bewußtsein Einheit gibt", nämlich der Wille, das Absolute, das Ding an sich, kann „keine Vorstellung sein: vielmehr muß es das Prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist".

Nach Bergson müssen „Erkenntnistheorie und Lebenstheorie" (Sch. E. 5) „hinabgraben bis an die Wurzeln von Natur und Geist".

Nach Schopenhauer (II, Kap. 15) ist es der Wille, der in der Tiefe des Bewußtseins beharrend „alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend".

Nach Bergson (Sch. E. 10) sind die Vorstellungen „die Paukenschläge, die je und je in der Symphonie aufdröhnen".

Beide werden hier musikalisch. Und der Titel dieser Symphonie lautet bei Bergson (l. c.) „Die flüssige Masse unseres gesamten psychologischen Daseins", bei Schopenhauer (II, Kap. 14) „die Masse des ganzen Bewußtseins".

Hierher gehört auch eine merkwürdige Stelle aus Bergsons Essai sur les données immédiates de la conscience, die oft als Glanzprobe für seinen Stil angeführt wird, merkwürdig insofern, als sie eine sehr bezeichnende kleine stilistische Unebenheit aufweist, die sich in demselben Zusammenhange auch bei Schopenhauer findet.

Bergson (l. c., p. 103) bemerkt, daß nicht alle unsere Vorstellungen „sich der Masse unserer Bewußtseinszustände einverleiben (s'incorporent)", sondern: „Beaucoup flottent à la surface, comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang".

Also Vorstellungen, die sich dem Bewußtsein nicht einverleibt haben, „schwimmen auf der Oberfläche wie tote Blätter auf dem Wasser eines Teiches".

Dabei denkt der Verfasser also zunächst an den Assimilationsprozeß bei der Nahrungsaufnahme. Er sagt es noch deutlicher unmittelbar darauf, wo er von Vorstellungen spricht, „die in uns bleiben, ohne sich je unserer Substanz zu assimilieren" (qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance).

Die so auffallend heterogene Beschaffenheit dieser Bestandteile — Assimilation und Wasser — tritt uns in analoger Gedankenverbindung bei Schopenhauer entgegen (II, Kap. 14). „Vergleichen wir", sagt er, „um uns die Sache anschaulich zu machen, unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe" — Bergson: „Teich" — „so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche, die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle usw."

Und nun dasselbe Herausfallen aus dem Bilde: „gewöhnlich aber geschieht in der dunklen Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird, und sie geht beinahe so unbewußt vor sich wie die Umwandlung der Nahrung in

die Säfte und Substanz des Leibes“ (vgl. s'incorporer und s'assimiler à notre substance).

Für Schopenhauers Gedankenfülle und Bilderreichtum zeugt, worauf in diesem Zusammenhange hinzuweisen ist, die schöne Stelle (II, Kap. 25) vom indischen „Lotus, der sich nächtlich in die Flut versenkt“, ein Bild des im Traum in die Tiefen des Unbewußten hinabsinkenden Gehirnbewußtseins.

Bergsons Erhebung über Schopenhauer, die kurze Zeit hindurch geglückt war, ähnelt der des Zaunkönigs über den Adler.

Schopenhauer (II, Kap. 15) hatte betont, daß unser Bewußtsein „ein fließendes ist.“

Nach Bergson (Sch. E. 11) herrscht darin „eine Dauer, die fließt.“

Diese „Dauer“ (durée réelle) oder „konkrete Dauer“, wie es in der deutschen Bearbeitung heißt, spielt eine andere Rolle als der Zeitbegriff in der Mechanik, wo jede Sekunde der anderen gleichwertig ist. In unserem Bewußtsein fließen die Tage und Stunden sehr ungleichartig dahin; mitunter wird uns die Zeit lang, während schöne Stunden allzuflüchtig enteilen. Wenn wir die Zeit danach bemessen, was sich in ihr in unserem Bewußtsein abspielt, gelangen wir zu dem Begriff der durée réelle, die Bergson mit großem Erfolge ausgemalt hat.

Aber auch Schopenhauer hat Betrachtungen dieser Art angestellt: „Die Stunden gehn desto schneller hin“, sagt er (II, Kap. 46), „je angenehmer, desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden.“

Bergson: „Unablässig während seines Vorrückens in der Zeit“ (Sch. E. 9) „schwillt mein Seelenzustand um die Dauer an, die er aufrafft.“ Oder (l. c. 8): „Ich konstatiere zunächst, daß ich von Zustand zu Zustand übergehe. Mir ist kalt oder warm, ich bin froh oder traurig, arbeite oder tue nichts usw. Ich verändere mich also unablässig.“

Schopenhauer (II, Kap. 15): „Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück, denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht" usw.

Bergson: „Der Übergang ist kontinuierlich. Eben aber weil wir die Augen vor der unablässigen Wandlung jedes psychologischen Zustandes verschließen, müssen wir, wenn die Veränderung beträchtlich genug wird, um sich der Aufmerksamkeit einzudrücken, so reden, als ob ein neuer Zustand neben dem früheren eingetreten wäre."

Diesen Ausführungen Bergsons über die „konkrete Dauer" ist gegenüberzustellen § 25 in Schopenhauers Dissertation, der die Überschrift trägt: „Die Zeit der Veränderung."

Darin lesen wir: „Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist, weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad der Größe erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein."

Bergson (Sch. E. 364) legt Wert darauf festzustellen, daß seine Auffassung der Intuition durch die Berücksichtigung der „Rolle, welche die Dauer dabei spielt", von früheren Auffassungen wesentlich verschieden sei.

Er weiß, daß Schopenhauer es war, der den Ausweg aus der Enge des Kantischen Relativismus dadurch anbahnte, daß er die Intuition dem Intellekt gegenüberstellte. Er beugt deshalb vor für den Fall, daß ihm ein Hinweis dieser Art begegnen sollte:

„Dennoch", sagt er (l. c.), „war es eine zeitlose Intuition, auf welche die unmittelbaren Nachfolger Kants sich einstellten, um dem Kantischen Relativismus zu entgehen."

Was heißt „zeitlose Intuition“?

Man könnte etwa an die Zeitlosigkeit der Platonischen Ideen denken, die Schopenhauer im 3. Buche als Objekt der Kunst bezeichnet; denn sie ist der Gegenstand der genialen künstlerischen Intuition; also man könnte denken an das Platonische, von Schopenhauer dem genannten Buche vorangestellte *τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*.

Wenn man die Sache so versteht, ist Bergson jedoch, wie es scheint, durchaus nicht anderer Ansicht als Schopenhauer. Das geht aus folgender Stelle hervor: „Die Intuition dagegen“, sagt Bergson (Sch. E. 243), „wenn anders sie sich über mehr als Augenblicke zu erstrecken vermöchte, würde nicht nur die Übereinstimmung des Philosophen mit seinem eigenen Denken, sondern auch die aller Philosophen untereinander gewährleisten. Und selbst noch so, wie sie existiert, flüchtig und lückenhaft, wie sie ist, vertritt sie in jedem System, was wertvoller ist, als das System, dasjenige, was das System überlebt.“

Woher die Möglichkeit einer Übereinstimmung aller Philosophen untereinander, die durch Jahrhunderte zeitlich von einander getrennt waren, wenn die Intuition nicht das *τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον* zum Gegenstande hätte? Unverkennbar ist übrigens auch hier der Anklang an Schopenhauer, der ebenfalls von einer gewissen Übereinstimmung aller Philosophen in dem angegebenen Sinne spricht (II, Kap. 7): „Solchermaßen haben alle großen Köpfe stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies unter anderem daran, daß auch die Heterogensten unter ihnen doch im Einzelnen so oft übereinstimmen und wieder zusammentreffen, weil sie eben Alle von derselben Sache reden, die sie sämtlich vor Augen haben: Die Welt, die anschauliche Wirklichkeit.“

Bergson (Einf. in d. Metaph. 55) bringt denselben Gedanken noch in etwas abgeänderter Form: Die „Diver-

genzen zwischen den Schulen", sagt er, seien zwar „erschreckend"; aber, so fragt er dann: „ob sie ebenso grell zwischen den Meistern zu finden wären? Etwas beherrscht hier die Verschiedenheit der Systeme, etwas, das — wir wiederholen es — einfach und klar ist, wie eine Lotung, von der man fühlt, daß sie mehr oder weniger tief den Grund eines gleichen Ozeans berührt hat, auch wenn sie jedesmal sehr verschiedene Materien an die Oberfläche gefördert hat".

Dieser Ozean ist das *τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*, eine „zeitlose Intuition", objektiv genommen. Subjektiv betrachtet, d. h. auf das erkennende Subjekt, dem die Intuition zuteil wird, bezogen, spielt dabei allerdings die Zeit eine Rolle, die auch Schopenhauer vollkommen gewürdigt hat, wie wir sogleich sehen werden.

„Dem Künstler", sagt Bergson, (Sch. E. 343), „der ein Bild schafft, das er dem Grund seiner Seele entringt, ihm ist die Zeit nicht etwas Nebensächliches." Und warum? er bedarf glücklicher Momente, die sich nicht jederzeit einstellen, sondern abgewartet werden müssen. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir die Intuition, wie Bergson (l. c. 242) sagt, nur „wenige Augenblicke aufrecht erhalten können."

Nicht allein dem Künstler, auch dem Philosophen ergeht es so: „Kaum daß er ihren Impuls empfangen hat, muß der Philosoph die Intuition verlassen."

Schopenhauer (II, Kap. 7): „Die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräsentiert ist, aufgefaßt wird, erfüllt mit ihrer ganzen Macht das Bewußtsein in Einem Moment".

Nun sagt Bergson (Einf. i. d. M. 54): „Die wahren und fruchtbaren Ideen sind ebensoviele Kontaktschlüsse mit Strömen der Wirklichkeit".

Das sind also nicht die ewigen Ideen Platos, nicht „zeitlose“ Ideen, sondern die Zeit, der Zeitmoment der intuitiven Erfassung spielt dabei eine Rolle; und insofern gewinnt dann Bergsons obenerwähnte Bemerkung einen Sinn: Die Nachfolger Kants hätten sich, um dem Kantischen Relativismus zu entgehen, auf eine „zeitlose Intuition“ eingestellt. Der Unterschied liegt also in der verschiedenartigen Bedeutung des Wortes „Idee“.

Bergson sagt gelegentlich mit Bezug auf die Spencersche Entwicklungsphilosophie (Sch. E. 64): „Sehen wir aber näher zu, so merken wir, daß diese Erklärung bloß mit Worten spielt, daß wir auch hier noch die Opfer eines Ausdruckes sind und daß der Trick der Lösung darin besteht, den Terminus „Anpassung“ gleichzeitig in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen zu gebrauchen“.

(Vgl. übrigens Schopenhauer, Parerga I, § 13, die Kritik des ontologischen Beweises: „Taschenspielerstreich“ — „terminus medius: Vollkommenheit.“)

Der terminus medius ist hier „Idee“.

Daß in der Sache selbst Schopenhauer den Vorgang der Erfassung der Idee „in Einem Moment“ (s. o.), der (II, Kap. 7) „die höchste Energie der Gehirntätigkeit erfordert“, zuerst klar dargestellt hat, darüber ist Bergson nicht im Zweifel. Darum gibt er zu (Einf. i. d. M. 48): „Wie sollten die Meister der modernen Philosophie, welche gleichzeitig Metaphysiker und Erneuerer der Wissenschaften waren, nicht das Gefühl der beweglichen Kontinuität des Wirklichen gehabt haben? Wie sollten sie sich nicht in das versetzt haben, was wir die **konkrete Dauer** nennen? Sie haben es mehr getan, als sie glaubten, **viel mehr vor allem, als sie es gesagt haben.**“

Während Schopenhauer von der „höchsten Energie der Gehirntätigkeit“ spricht, die zur intuitiven Erfassung der Idee notwendig sei, zieht Bergson wieder noch andere Energieformen

heran („Kontaktschlüsse mit Strömen der Wirklichkeit") und zwar aus dem Gebiet der Physik, die uns „den Schlüssel des Lebens nicht reichen wird".

Schopenhauer bleibt bei biologischen Bildern: „Eine anschauliche Auffassung", sagt er (II, Kap. 31), „ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem jedes echte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke den Lebensfunken erhielt".

Bergson (Einf. i. d. M. 45) spricht in Übereinstimmung damit von einem „Zeugungsakt der Methode".

An anderer Stelle (Sch. E. 344) sagt er: „Zeit ist Zeugung".

Beide sagen auch, daß durch die Intuition etwas „Neues in die Welt kommt".

Schopenhauer (II, Kap. 7): Durch bloßes Denken „kommt keine wirklich neue Erkenntnis in die Welt; diese wird nur im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge erzeugt".

Bergson (Sch. E. 243): „Jedes Werk, das irgend ein Maß von Erfindung, jeder Willensakt, der irgend ein Maß von Freiheit birgt, jede Bewegung eines Organismus, die Spontanität offenbart, bringt irgend ein Neues in die Welt".

Beide bedauern, daß sich die Intuition nicht andauernd „festhalten" läßt.

Schopenhauer (II, Kap. 7): „Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung. Aber leider läßt sich diese weder festhalten noch mitteilen".

Bergson (Sch. E. 243): „Das Ziel der Philosophie wäre erreicht, wenn diese Intuition sich behaupten, sich verallgemeinern und vor allem sich äußerer Merksteine versichern könnte, um sich nicht zu verirren."

Um noch einmal darauf zurückzukommen, beide Philosophen betonen, daß zur Herbeiführung der Intuition ein hoher Grad der Energie, der geistigen Anspannung erforderlich sei: „Die höchste Energie der Gehirntätigkeit“ (Schopenhauer II, Kap. 7) oder (s. o.) nach Bergson (Einf. i. d. M. 56) eine „sehr schmerzhafte Anstrengung“, ja sogar eine „Vergewaltigung des Geistes und der Natur.“ Wie erklärt sich das? Nach Schopenhauer (I, § 34) daraus, daß „die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt.“ Bekanntlich steht nach Schopenhauer der Intellekt des gewöhnlichen Menschen fast ganz und gar im Dienste von Willensinteressen, über die er sich nur selten ein wenig zu erheben vermag. „Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt“ (I, § 36) ist „einer in jedem Sinn völlig uninteressierten Betrachtung“, welche eben das Wesen der Intuition ausmacht, im allgemeinen nicht fähig.

Auch Herr Bergson ist derselben Ansicht.

„Man darf nicht vergessen“, sagt er (Einf. i. d. M. 25), „daß die normale Arbeit des Intellekts weit davon entfernt ist, eine uninteressierte Arbeit zu sein.“

Oder (Sch. E. 181): „In's Innere des Lebens selber würde nur die Intuition, ich meine der uninteressierte, der seiner selbst bewußt gewordene Instinkt führen.“

Oder (Sch. E. 298): „Unterdrücke jedes Interesse, jedes Gefühl: und es bleibt die fließende Wirklichkeit.“

Auch den Gedanken Schopenhauers, daß „der gewöhnliche Mensch“ — Bergson sagt dafür „im gewöhnlichen Leben“ — im Gegensatz zum Philosophen seinen unfreien, dem Dienste der Willensinteressen untergeordneten Intellekt nur als Begriffsvermögen gebraucht, hat Bergson wiedergegeben.

Schopenhauer (I, § 36) sagt vom „gewöhnlichen Menschen“, er könne „seine Aufmerksamkeit auf die Dinge

nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht," so fährt er fort, „welche immer nur die Erkenntnis der Relationen fordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist, so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand, sondern sucht bei Allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen."

„Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft, durch ihr Übergewicht, sich dem Dienste seines Willens, auf einen Teil seiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen."

Bergson (Einf. i. d. M. 26): „Es ist also natürlich und gerechtfertigt, daß wir im gewöhnlichen Leben vermittelst Nebeneinanderstellung und quantitativer Zuteilung von Begriffen vorgehen; es wird hieraus keine philosophische Schwierigkeit entstehen, weil wir uns durch stillschweigende Übereinkunft enthalten zu philosophieren. Diesen modus operandi aber auf die Philosophie übertragen, auch hier noch von den Begriffen zur Sache gehen, für die uninteressierte Erkenntnis eines Objekts, das wir jetzt doch in sich selbst zu erfassen streben, eine Art des Erkennens zu benutzen, die sich an einem bestimmten Interesse inspiriert und die ihrem Begriffe nach darin besteht, daß man von außen eine Ansicht des Objekts gewinnt" — s. o. „Fassaden skizzieren" (Schopenhauer), „Ansichten aufnehmen" (Bergson) als charakteristisch für

den Relativismus — „das heißt dem Ziel, das man sich setzt, zuwiderhandeln."

Die reine Intuition, bei welcher alle Willensinteressen schweigen, ist nach Schopenhauer die einzige ungetrübte Glückseligkeit dieses Lebens, sie mutet uns an „wie ein verlorenes Paradies" (I, § 38). „Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens," sagt er, „ist es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verklärendem Lichte uns darstellt."

Dagegen läßt die gewöhnliche, im Dienste der Willensinteressen vor sich gehende „normale Arbeit des Intellekts", wie Bergson sagt, unser Herz unbefriedigt. Es geht uns, wie jenen Gestalten der Unterwelt, die in ewig ungestilltem Verlangen schmachten. Schopenhauer und, ihm nachfolgend, Bergson haben beide dies Gleichnis herangezogen.

Schopenhauer spricht vom „Rade des Ixion", Bergson vom „Felsblock des Sisyphus."

Schopenhauer (I, § 38): „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem sich drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im „Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus."

Bergson (Sch. E. 322): „Vor uns finden wir die sinnlichen Gestalten, immer bereit, ihre Idealität wieder zu ergreifen, immer gehemmt durch die Materie, die sie in sich bergen, durch ihre innere Leere heißt das, durch den Raum, den sie zwischen dem lassen, was sie sind und dem, was sie sein sollten. Unablässig sind sie auf dem Punkt, sich zurückzugewinnen, unablässig daran tätig, sich zu verlieren. Ein unausweichbares Gesetz verdammt sie dazu, im Moment, da die Zinne erreicht ist, wie Sisyphus' Felsblock zurückzusinken."

Schopenhauer (I, § 57): „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt."

Bergson (l. c.): „und dies Gesetz, das sie in Raum und Zeit hinausgeschleudert hat, ist nichts anderes als die Fortdauer ihrer ursprünglichen Unzulänglichkeit."

Schopenhauer (l. c.): „Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie sogleich wieder wegnimmt, so befällt ihn eine furchtbare Leere und Langeweile".

Bergson (Sch. E. 301): „Durchgängig besteht menschliche Arbeit darin, Nützlichkeiten zu schaffen, und solange die Arbeit noch nicht getan ist, solange existiert nichts — nichts von dem nämlich, was man erreichen wollte. So vergeht also unser Leben darin, Leeren auszufüllen, die unser Intellekt unter dem außerintellektuellen Einfluß von Wunsch und Verlangen, unter dem Druck der Notwendigkeiten des Lebens denkt".

Beide werden hier pessimistisch. Endlich hat Bergson der Versuchung nicht ganz widerstehen können, den Spuren Schopenhauers auch auf ein Gebiet zu folgen, das eigentlich außerhalb des Rahmens seiner Philosophie liegt, auf das ethische und religiöse Gebiet.

Den höchsten Grad der Befreiung vom Dienste des Willens erreicht der Geist nach Schopenhauer bekanntlich noch nicht im Genie, sondern im Heiligen, der es zur völligen Verneinung des Willens zum Leben gebracht hat, zu dem „aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervorbrechenden Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung".

Diese tiefe Wahrheit ist zu ergreifend, als daß Bergson ganz daran hätte vorübergehen können. Er spricht (Sch. E. 255) von einer „Rückwendung des Willens gegen sich selbst".

Schopenhauer: „Ein solcher Mensch, der nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig".

Bergson (l. c.): „Versuchen wir, nicht mehr mit den Augen des bloßen Verstandes zu sehen, der nur von außen her schaut, sondern mit dem Geiste, mit jener Sehkraft, meine ich, die dem Vermögen des Handelns immanent ist und irgendwie aus der Rückwendung des Willens gegen sich selbst hervorbricht" — vgl. Schopenhauer: Der „plötzlich hervorbrechende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben" — „dann gerät alles in Bewegung".

Wie bereits oben erwähnt, fehlt auch der „Schleier der Maja" bei Bergson nicht.

Schopenhauer (I, § 68): „Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß . ."

Bergson (Sch. E. 276): „Dies ist die Schauung vom Geiste, die uns zuteil wird, wenn wir den Schleier zerreißen, der sich zwischen uns und unser Bewußtsein schiebt".

IV.

Schopenhauer (I, § 12) vergleicht die Begriffe mit den „Steinen des Musivbildes".

Bergson (Sch. E. 95) sagt dafür „Mosaikwürfel". Beide nämlich stellen Wissenschaft und Kunst einander gegenüber als Gebiete des Geisteslebens, auf denen Intellekt und Intuition sich betätigen.

Vorherrschend in der Wissenschaft ist der abstrakte Begriff, in der Kunst die Anschauung, an deren Feinheiten der begrifflich arbeitende Intellekt ebensowenig heranreicht wie ein Mosaikbild an ein Gemälde.

Das hat Schopenhauer ausgeführt, und dasselbe führt auch Bergson aus.

„Die nämliche Beschaffenheit der Begriffe", sagt Schopenhauer (I, § 12), „welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote" — Bergson (Sch. E. 37): „Tangente" —

„bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sich geleistet wird."

Schopenhauer (l. c.) erörtert dann, wie sich ein „musivisches Bild" etwa neben einem Gemälde von „van der Werft oder Denner" ausnehmen würde: „wie", sagt er, „so fein auch die Mosaik ist, die Grenzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Übergang einer Tinte in die andere möglich ist, so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen".

Vorher hatte er gesagt: „weil die Nuancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann."

Bergson (Sch. E. 95): „Hat ein genialer Künstler eine Gestalt auf die Leinwand gemalt, so läßt sich sein Gemälde mit vielfarbigen Mosaikwürfeln nachbilden; und Kurven und Nuancen des Vorbildes werden um so besser wiedergegeben sein, je kleiner, je zahlreicher, je tonverschiedener unsere Würfel sind. Unendlich viele, unendlich kleine, in unendlichen Nuancen schillernde Würfel aber würde man gebrauchen, um das genaue Gegenbild jener Gestalt zu erhalten, die der Maler innerlich als ein Einfaches geschaut hat."

Es gehört nicht viel eigne Erfindungsgabe dazu, einen fremden Gedanken mehrfach zu variieren und ihn dann in anderem Zusammenhange in etwas veränderter Form wieder anzubringen:

„Wenn ich ein Bild auf Pappe klebe", sagt Bergson (Sch. E. 366), „und dann die Pappe in Stücke schneide, so kann ich durch richtige Gruppierung der Pappstücke das Bild wiederherstellen. Und das Kind, das mit den Teilen eines Geduldspieles so verfährt, das formlose Bildfragmente nebeneinander stellt, um schließlich eine schön farbige Zeichnung zu erhalten, bildet sich zweifellos

ein, Zeichnung und Farbe geschaffen zu haben." Sollte man nicht hinter dieses „zweifellos" besser ein Fragezeichen machen? Kindern, die noch so klein und so naiv sind, gibt man wohl kaum ein solches „Geduldspiel" in die Hände, weil die „richtige Gruppierung" doch schon einige Urteilskraft erfordert. Wenn diese aber mit einer so eigenartig lebhaften Phantasie gepaart ist, so könnten dem Kinde daraus im späteren Leben zweifelhafte Erfolge erwachsen. Die „Pappstücke" und die „Mosaikwürfel" sind nun allerdings nicht genau dasselbe; und es könnte daher scheinen, als ob wenigstens doch diese „Pappe" Bergsons geistiges Eigentum wäre. Ich muß daher, obwohl es etwas umständlich ist, zeigen, daß Bergson dennoch von den Mosaikwürfeln auf die Pappstücke gekommen ist.

Da übrigens der Gedankenzusammenhang, dem das vorstehende Beispiel entnommen ist, noch in anderer Beziehung ebenfalls wieder auf Schopenhauer zurückführt, rechtfertigt es sich, etwas näher darauf einzugehen.

Es handelt sich an der betreffenden Stelle um eine Kritik der evolutionistischen Philosophie Spencers: „Wir haben", sagt Bergson (l. c.), „hier nicht auf eine gründliche Untersuchung dieser Philosophie einzugehen. Es reicht aus zu sagen, daß der durchgehende Kunstgriff der Spencer'schen Methode darin besteht, die Entwicklung aus Bruchstücken des Entwickelten zu rekonstruieren."

Schon auf einer der ersten Seiten der Evolution créatrice begegnet uns eine ähnliche Bemerkung. Da ist die Rede von dem „falschen Evolutionismus Spencers" (l. c. 5), „der darin besteht, die schon entwickelte Wirklichkeit in kleine, nicht minderentwickelte Stücke zu zerschneiden, die Wirklichkeit dann wieder aus diesen Bruchstücken zusammenzusetzen."

Bergson wird nicht müde, dem armen Spencer immer von neuem diesen „Kunstgriff der Methode" vorzuwerfen:

„Er nimmt die Wirklichkeit in ihrer jetzigen Form“ (l. c. 366), „er zerbricht sie, er zerpflückt sie in Stücke, die er in alle Winde streut. Dann integriert er die Bruchstücke und „verstreut“ ihre Bewegung. Und während er das Ganze durch Mosaikarbeit nachgeahmt hat, bildet er sich ein, seine Zeichnung entworfen, seine Genesis vollbracht zu haben.“ Spencer wird also in Parallele gebracht zu jenem naiven Kinde, das „Bildfragmente“ zusammensetzt und sich „einbildet, Zeichnung und Farbe geschaffen zu haben.“ Jetzt wird auch der Zusammenhang zwischen der „Mosaikarbeit“ und den „Pappstücken“ deutlich erkennbar.

Gehen wir jetzt aber von Spencer rückwärts bis zu einer Stelle, wo dieser Seitenpfad, auf dem wir uns augenblicklich befinden, sich von dem allgemeinen Gedankengange abzweigt, den wir verfolgen wollen, so wird uns alsbald die Spur der Fußtapfen des großen Bahnbrechers, der vor einigen Menschenaltern hier vorüberschritt, die Orientierung erleichtern. Dieser schreckliche Spencer, der immerfort Sachen zerschneidet und wieder zusammensetzt, er und Seinesgleichen, erinnern sie nicht ein wenig an das „servum pecus der Manieristen und imitatores“ bei Schopenhauer (I, § 49), die alles „zerhacken und durcheinandermengen, aber nie verdauen können?“

Woran leiden denn eigentlich alle diese rabiaten Leute, die Gefallen daran finden, vollendete Erzeugnisse von Natur und Geist zu zerbrechen und zu zerhacken, um sie dann wieder kümmerlich zu rekonstruieren?

Der wahre Sündenbock ist auch hier wieder, wie wir uns überzeugen können, der Intellekt in seinem vergeblichen Bestreben, die Intuition zu erreichen, den Begriff auf den Thron der Idee zu erheben. Jedem jungen Künstler, Kunsthistoriker und Kunstkritiker sollte es zur Pflicht gemacht werden, den § 49 bei Schopenhauer wörtlich auswendig zu lernen und zeitlebens zu beherzigen. „Eben weil die Idee

anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor," sagt Schopenhauer (l. c.). „Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus: sie merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt auf, und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach."

Ganz ebenso verfährt der Intellekt in der Philosophie, wenn er Wissenschaft anstelle der Metaphysik zu setzen unternimmt, Naturwissenschaft anstelle echter Naturphilosophie.

„Es genügt auszusprechen", sagt Bergson (Sch. E. 162), „daß der Intellekt durch das unbegrenzte Vermögen der Zerlegung nach beliebigen Gesetzen und der Zusammensetzung zu beliebigen Systemen charakterisiert wird."

Bei Schopenhauer (II, Kap. 29) lautet diese Charakterisierung: Zersplitterung und Wiederherstellung.

Schopenhauer nämlich, wie bereits erwähnt, unterscheidet zwischen Idee und Begriff. Die Idee ist ihm (I, § 36) „das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt." Aber (II, Kap. 29) „die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wiederhergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff."

Cerebral bedingt heißt bedingt durch die Beschaffenheit des Gehirns, dessen Funktion, nach Schopenhauer, wie oben erörtert, der Intellekt ist, der auch die Abstraktion, wie ebenfalls bereits gesagt, zustande bringt; in dieser Auffassung stimmt Bergson mit Schopenhauer, wie gesagt, vollkommen überein. Also Beide haben hier genau dasselbe vor Augen.

Bergson (Sch. E. 157): „So lehrt man, daß der Intellekt seinem Wesen nach Vereinheitlichung sei, daß alle seine Operationen die Einführung einer gewissen Einheit in die Vielheit der Erscheinungen zum gemeinsamen Zweck hätten" usw.

Bergson findet nun diese Ausdrucksweise, die „man" gewählt hat, etwas „verschwommen" und bemerkt dazu wichtig: „Ferner ließe sich fragen, ob denn die Funktion des Intellekts nicht noch mehr im Zerlegen als im Vereinigen bestehe".

Das ist es ja aber gerade, was Schopenhauer behauptet und zwar insbesondere mit Anwendung auf naturphilosophische Fragen, wie sie Bergson in seiner Kritik der Spencer'schen Philosophie streift — anders kann man es nicht nennen; er gibt es ja auch selbst zu (s. o.), daß es keine „gründliche Untersuchung" ist, die er anstellt, wie überhaupt die häufige Wiederholung des „es reicht aus zu sagen", „es genügt zu sagen" u. dgl. eine gewisse Abneigung gegen „gründliche Untersuchungen" verrät.

Schopenhauer (II, Kap. 26): „Denn es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und unteilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Tieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Teile und ihrer Funktionen erst hervorbringt."

Mit Spencer konnte sich Schopenhauer allerdings nicht mehr befassen, weil der erste Entwurf der evolutionistischen Philosophie Spencers erst im Todesjahre Schopenhauers erschienen ist; aber das will nicht viel sagen. Bekanntlich ist Lamarck, dessen Anschauungen auch Darwin und Haeckel weiter verfolgt haben, einer der ersten großen Vertreter des Evolutionismus.

„Auch Lamarck", sagt Schopenhauer (I, § 27), „in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben

für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektrizität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektrizität das Ding an sich und die Tier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung."

Schopenhauer sowohl wie Bergson bekämpfen das Unternehmen der evolutionistischen Naturphilosophie, Organisches aus Anorganischem abzuleiten, oder, wie Schopenhauer (l. c.) sagt, die Ansicht „daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei".

Bergson (Sch. E. 356): „Physik und Chemie erforschen einzig die leblose Materie, und wo die Biologie das Lebewesen physikalisch und chemisch behandelt, betrachtet sie es nur von der leblosen Seite her."

Schopenhauer (I, § 27) hatte bemerkt, daß „die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht; so wenig wie der Schmied aus Hammer und Amboß".

In der Literatur über Bergson begegnet man vielfach der Ansicht, daß die moderne Biologie ihm große und wertvolle Anregungen zu verdanken habe. Von Schopenhauer ist dabei natürlich nicht die Rede.

Ich möchte zunächst fragen, ob unseren Biologen bekannt ist, daß Schopenhauer einer der Ersten, wenn nicht der Erste, war, die sich des in Deutschland lange verkannten Begründers der Blütenbiologie angenommen haben, die heute einer der wichtigsten Zweige der modernen Biologie geworden ist.

Konrad Sprengel war in gewissem Sinne ein Leidensgefährte Schopenhauers, da ihn die deutschen Universitätskreise so lange, ein halbes Jahrhundert lang, „totgeschwiegen" haben, wie Schopenhauer sagen würde, bis wir von England her durch Darwin auf seine Bedeutung aufmerksam gemacht

wurden. Das genügte sofort, um den deutschen botanischen Fachkreisen zur „Entdeckung“ des merkwürdigen, im Staube der Bibliotheken vergilbten Büchleins zu verhelfen, das Schopenhauer (II, Kap. 26) längst vor völliger Vergessenheit bewahrt hatte. Die betreffende Stelle lautet: „Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit ebenso wie bei der unorganischen Natur bezweifeln, es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies ist aber der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen auf's Stigma tragen oder die Stamina zum Pistill beugen: Die gemeine Berberitze, viele Irisarten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimnis usw., 1793)“.

Schon diese merkwürdige Stelle zeigt, mit welchem lebhaftem Interesse Schopenhauer alle Neuerscheinungen auf biologischem Gebiete in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat.

Daß ihm auch der Begriff des sogenannten „überindividuellen Organismus“ bereits geläufig war, zeigt eine von Bergson übernommene Bemerkung, die Schopenhauer (II, Kap. 27) in seiner Abhandlung „Vom Instinkt und Kunsttrieb“ darüber macht: „Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntnis gezogenen Organismus erblicken“.

Bergson (Sch. E. 171): „Und wiederum, wenn man sieht, wie die Bienen eines Stockes ein derart organisches System bilden, daß keines der Individuen über eine bestimmte Zeit hinaus allein zu leben vermag, selbst dann nicht, wenn es mit Nahrung und Wohnung versehen wird —

wie da nicht erkennen, daß der Stock, und nicht nur bildlich, sondern tatsächlich ein einziger Organismus ist".

Man sollte es kaum für möglich halten, daß Bergson ungeachtet aller der großen Fortschritte der modernen Biologie, deren Ergebnisse ihm zur Verfügung standen, dennoch auch auf diesem Spezialgebiete noch starke Anklänge an Schopenhauer verraten könnte.

Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich kurz darlegen, in welchem Zusammenhange mit dem Thema, das ich zu Anfang dieses Abschnittes behandelt habe, diese biologischen Erörterungen stehen.

Man begegnet in der Literatur über Bergson der Meinung, worauf ich schon hingewiesen habe, daß er biologische Probleme philosophisch vertieft und umgekehrt für philosophische Probleme von biologischen Gesichtspunkten aus einen erweiterten Horizont gewonnen habe. Das soll insbesondere von seiner Auffassung des Verhältnisses von Intellekt und Intuition gelten.

Adolf Keller (Eine Philosophie des Lebens, S. 14) sagt: „In der aufsteigenden Entwicklung des Erkenntnisvermögens sehen wir nämlich eine Gabelung eintreten, die nach zwei verschiedenen Richtungen hinweist. Die eine läuft aus in den Instinkt, der bei den Gliederfüßlern seine höchste Stufe erreicht, die andere in den Intellekt, der mit der Ausbildung des Gehirns im Menschen seinen Höhepunkt erzielte".

Das hat Adolf Keller aus Bergsons Schriften entnommen, dessen „Philosophie des Lebens" er darstellt. Er scheint nicht zu wissen, daß Schopenhauer (II, Kap. 27) ganz dasselbe gesagt hat.

Adolf Keller fügt hinzu: „Wer die Erkenntnis untersucht, darf ihre biologische Entwicklung nicht außer acht lassen. Daß Kant es tat, der die Vernunft nur als eine fertig gegebene und nur ihren Gültigkeitsanspruch untersucht, macht ihm Bergson zum Vorwurf."

Von Schopenhaner kein Wort. Ich bitte daher Adolf Keller, zunächst einmal mit dem, was er in der soeben angeführten Stelle über Intellekt und Instinkt als entwicklungsgeschichtliche Darlegung Bergsons vorträgt, folgende Stelle aus Schopenhauer, (II, Kap. 27) zu vergleichen: „Aus dieser Darstellung folgt, daß das „Bestimmtwerden durch bloße Motivation" — also durch den Intellekt — „schon eine gewisse Weite der Erkenntnissphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt voraussetzt; daher es den oberen Tieren, ganz vorzüglich aber dem Menschen, eigen ist; während das Bestimmtwerden durch Instinkt nur soviel Intellekt erfordert, wie nötig ist, das ganz speziell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Äußerung des Instinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerst beschränkten Erkenntnissphäre und daher eben, in der Regel und im höchsten Grade, nur bei den Tieren der unteren Klassen, namentlich den Insekten, stattfindet."

Also genau das, was Adolf Keller aus Bergson entnommen hat. Schopenhauer führt das noch weiter aus und zeigt, wie die Entwicklung des Intellekts der des Gehirns, die des Instinkts der des Gangliensystems parallel geht. Zusammenfassend sagt er schließlich: „Diesem Allen gemäß stehen Instinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonimus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insekten, diese ihres beim Menschen hat, und zwischen beiden die Aktuierung der übrigen Tiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Gangliensystem überwiegend entwickelt ist."

Wie sagte doch Adolf Keller? „Wer die Erkenntnis untersucht, darf ihre biologische Entwicklung nicht außer acht lassen. Bergson hat es getan? Was er dafür anführt, zeigt nur, daß Bergson seinen Schopenhauer genauer studiert hat als Adolf Keller. Das wird sich weiterhin noch deutlicher zeigen.

Bergson hat die Intuition vom Instinkt abgeleitet, während Schopenhauer sie vom Intellekt ableitet.

In diesem Punkte scheint, wenigstens auf den ersten Blick, die Originalität Bergsons unbestreitbar zu sein; und mit Recht haben seine Freunde darauf den höchsten Wert gelegt.

René Gillouin (La philosophie de M. Henri Bergson) bezeichnet als point capital de la méthode bergsonienne die scharfe Begriffsbestimmung der Intuition: „Le premier, Bergson", sagt er (l. c. p. 32), „a réussi à donner à la notion d'intuition un contenu positif et rigoureusement déterminé!" Er findet die Bergson'sche Auffassung in diesem Punkte von einer „suprême originalité!"

Ganz so einfach liegt aber die Sache doch nicht, daß man ohne weiteres einen klaren Gegensatz konstruieren könnte, der jede Anlehnung Bergsons an Schopenhauer in diesem Punkte ausschließen würde; die Frage ist vielmehr recht kompliziert.

Schopenhauer (II, Kap. 27) hebt hervor, „daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Tiere tätig ist."

Bergson (Sch. E. 140 und 141) wiederholt, daß „aller konkrete Instinkt mit Intelligenz gemischt und jeder reale Intellekt von Instinkt durchtränkt ist."

Der Gedanke hat ihm so gut gefallen, daß er ihn noch öfter variiert: „Es gibt keinen Intellekt, in dem nicht Instinktspuren auffindbar wären, keinen Instinkt vor allem, der nicht durch einen Saum von Intellekt eingefaßt wäre" oder (l. c. 147) „denn einmal ist auch der vollkommenste Instinkt unserer Insekten von Intelligenzblitzen begleitet" usw. „Andererseits bedarf der Intellekt des Instinkts sogar noch mehr als der Instinkt des Intellekts."

Ich könnte noch weitere solche Stellen anführen, aber „es genügt zu zeigen", daß auch nach Bergsons Ansicht eine

klare Analyse der geistigen Veranlagung in dieser Beziehung überaus schwierig ist. Wenn daher Gillouin meint, Bergson habe dem Begriffe der Intuition einen „positiven und scharf bestimmten Inhalt" verliehen, so bleibt doch zu erwägen, daß es sich nur um logische Schärfe der Begriffsbestimmung handeln kann, die in der Sache selbst noch zu keiner entscheidenden Lösung des Problems führt. Die bessere Logik aber scheint mir aufseiten Schopenhauers zu liegen. Zwei Eigenschaften, A und B, Intellekt und Instinkt, sind stets mit einander verbunden; die Eigenschaft A erreicht ihre höchste Entwicklung im Menschen, B im Insekt.

Die Intuition, die „Quintessenz aller menschlichen Erkenntnis", die geniale Höchstleistung des Menschen, leitet Schopenhauer folgerichtig von A, Bergson von B ab.

Unsere beiden Philosophen, der Denker und der Nachdenker, kommen im Zusammenhange mit ihrer Instinkttheorie auch auf den Somnambulismus zu sprechen. Schopenhauer (II, Kap. 27) sagt: „Die Somnambule", Bergson (Sch. E. 148) „Der Somnambule".

Schopenhauer sagt: „Die Insekten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambulen".

Mit demselben Rechte könnte man sagen, so paradox es auch klingt, daß nach Bergson die genialen Künstler gewissermaßen geistige Insekten seien, da Bergson die Intuition von der Eigenschaft B ableitet, die ihr „Maximum bei den Insekten" erreicht.

Bergson, der in seinen versteckten Anspielungen auf Schopenhauer das unbestimmte Pronomen „man" zu gebrauchen pflegt, sagt (Sch. E. 241): „Denn daraus, daß jeder Instinkt mehr oder weniger intelligent ist, hat man geschlossen, daß Intellekt und Instinkt Dinge gleicher Ordnung seien, daß der Unterschied zwischen ihnen nur ein Kompliziertheits- oder Vollkommenheits-Unterschied, und vor allem, daß jeder von ihnen in den Begriffen des andern ausdrückbar sei."

Diese Bemerkung bezieht sich nach meiner Ansicht auf eine Stelle bei Schopenhauer (II, Kap. 27): „Allein, näher betrachtet, ist der Gegensatz zwischen beiden nicht so scharf, ja er läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades hinaus".

Sieht man sich aber diese Stelle in ihrem Zusammenhange genauer an, so merkt man, daß es sich nur um ein absichtliches Mißverständnis handeln kann.

Der „Intellekt" ist nach Schopenhauer „Das Medium der Motive".

Er spricht nun in dem genannten Zusammenhange von dem „Bestimmtwerden durch bloße Motivation", also durch den Intellekt, und dem „Bestimmtwerden durch den Instinkt". Zwischen diesen beiden Arten des „Bestimmtwerdens" soll der „Unterschied des Grades" bestehen und der „Gegensatz nicht so scharf" sein, während zwischen Intellekt und Instinkt selbst ausdrücklich ein „Antagonismus" festgestellt wird. Mit dieser sehr feinen und richtigen Unterscheidung hat Schopenhauer nur streng logisch dem Umstande Rechnung getragen, daß eben A und B nicht völlig getrennt werden können.

Schopenhauer spricht sich noch näher darüber aus: „Das Motiv nämlich", sagt er (l. c.), „wirkt ebenfalls unter der Voraussetzung eines inneren Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt: Diesem gibt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, individualisiert ihn für den konkreten Fall". Er erklärt den „Instinkt" (II, Kap. 27) „als einen über alle Maßen einseitigen und streng determinierten Charakter".

Daß er zwischen Instinkt und Intellekt nicht bloß einen „Unterschied des Grades" annimmt, hat Schopenhauer verschiedentlich klar zum Ausdruck gebracht. „Wir müssen indessen", sagt er (I, § 6), „bei Beurteilung des Verstandes der Tiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Äußerung

des Instinkts ist, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verschiedenen Eigenschaft".

Schopenhauer spricht vom Charakter des Wassers, vom Charakter der Tiere, und schließlich vom Charakter des Menschen als von der innewohnenden Willensbeschaffenheit, der durch äußere Ursachen eine bestimmte Richtung gegeben wird.

„Das Wasser bleibt Wasser", sagt er (I, § 26), „mit seinen ihm innewohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt oder ob es schäumend über Felsen stürzt oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: Das hängt von den äußeren Ursachen ab".

Ebenso zeigt sich der menschliche Charakter: „ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt" u. s. w., das hängt ab „von den äußeren Einflüssen, von den Motiven".

Das Medium der Motive aber ist der Intellekt. So gelangt Schopenhauer auch zu einer biologischen Entwicklung des Problems der Willensfreiheit, in der Bergson mit ihm übereinstimmt.

„Obgleich nun Tier und Mensch", sagt Schopenhauer (I, § 55), „mit gleicher Notwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Tiere voraus."

Bergson (Sch. E. 184): „Im gesamten Tierreich, so sagten wir, erweist sich das Bewußtsein als proportional dem Wahlvermögen, worüber das Leben verfügt. Es beleuchtet die Zone der Möglichkeiten, die rings um die Tat gezogen ist."

Schopenhauer (l. c.): „Der Intellekt kann dabei nichts weiter tun als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten".

V.

Bergson (Matière et Mémoire) hat der Gedächtnistheorie ein Buch gewidmet, dessen deutsche Bearbeitung (Materie und Gedächtnis) Prof. Windelband mit einem Vorwort „Zur Einführung“ ausgestattet hat.

Bergson will (Mat. und Ged. 168) die „Unzulänglichkeit der gangbaren Assoziationstheorien nachweisen“.

Dieselbe Aufgabe hatte sich Schopenhauer in seiner Dissertation („Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“) im Zusammenhange mit dem Hauptthema derselben bereits gestellt. Beide Verfasser kommen auch in ihren anderen Werken mehrfach auf die Grundfragen der Assoziationspsychologie zurück.

Schopenhauer sagt in seiner Dissertation: „Der gewöhnlichen Darstellung“ des Gedächtnisses „als eines Behältnisses, in welchem wir einen Vorrat fertiger Vorstellungen aufbewahrten“, könne er „nicht beistimmen“.

Bergson (Sch. E. 11): „Gedächtnis, wie wir zu erweisen suchten“ (Anmerkung: Matière et Mémoire, Paris 1896, Kap. II u. III), „ist nicht ein Vermögen zur Klassifizierung von Erinnerungen in Fächern oder Eintragung in Listen.“

Ferner (Mat. und Ged. 169) sagt Bergson, daß „die Assoziationspsychologie die individuellen Erinnerungsbilder zu fertigen Dingen erhoben hat“ — Schopenhauer (s. o.): „Vorrat fertiger Vorstellungen“ — zwischen denen sie „geheimnisvolle Anziehungen“ voraussetze; gemeint sind Schopenhauers „drei Bänder der Gedankenassoziation“ (II, Kap. 14), mittelst deren der Intellekt nach den älteren, von Schopenhauer bemängelten Auffassungen imstande sein sollte, „zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch oder analogisch oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen“, wofür

Bergson (Mat. und Ged. 156) kürzer „Angrenzungs- und Ähnlichkeits-Assoziationen“ sagt.

Schopenhauer (Dissertation, § 44) vertritt, im Gegensatze zu früheren Anschauungen, den Standpunkt, daß der Wille „der heimliche Lenker der Ideenassoziation ist.“

Denn da jede Vorstellung nicht eine einzige, sondern zahlreiche verwandte Vorstellungen anlockt, kommt es auf eine Auswahl an, die mit der Aufmerksamkeit zusammenhängt.

„Der Wille“, sagt Schopenhauer, „dirigiert die Aufmerksamkeit auf dies oder jenes.“

Bergson (Mat. und Ged. 179) spricht von einer „Tätigkeit des Geistes“, die bei der Auswahl aus der „Masse der angehäuften Erinnerungen“ das bedinge, „was man die Aufmerksamkeit auf das Leben nennen könnte.“

Nach Schopenhauer (II, Kap. 14) „ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassoziation beherrscht, im letzten Grunde das Gesetz der Motivation, weil das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung der Analogie oder sonstigen Gedankenassoziation nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts ist.“

Nach Bergson (Mat. und Ged. 156) ist „das Gedächtnis des Körpers zusammengesetzt aus der Gesamtheit der sensorisch-motorischen Systeme.“ Er führt den Schopenhauerschen Gedanken noch in verschiedenen Wendungen aus: „Einerseits bietet nämlich das Gedächtnis der Vergangenheit den sensorisch-motorischen Mechanismen alle Erinnerungen dar, die imstande sind, sie in ihrer Aufgabe zu führen und die motorische Reaktion im Sinne der durch die Erfahrung suggerierten Lehren zu lenken: und darin bestehen gerade die Angrenzungs- und Ähnlichkeits-Assoziationen. Andererseits aber befähigt der sensorisch-motorische Mechanismus die machtlosen, d. h. unbewußten

Erinnerungen, einen Körper anzunehmen, sich zu materialisieren, kurz gegenwärtig zu werden."

Anders ausgedrückt (l. c. 142): „Meine Gegenwart ist demnach wirklich als sensorisch-motorisch aufzufassen."

Schopenhauer (Parerga II, § 350) vergleicht das Gedächtnis eines kenntnisreichen Menschen mit einem großen kaufmännischen Magazin, aus dem etwas hervorgesucht werden soll. „Jedoch wird", sagt er, „je mehr und vielseitigere Kenntnisse einer hat, er desto mehr Zeit gebrauchen, um das herauszufinden, was jetzt plötzlich erfordert ist; weil er ist wie ein Kaufmann, der aus einem großen und mannigfaltigen Magazin die eben verlangte Ware hervorsuchen soll; oder, eigentlich zu reden, weil er, aus so vielen ihm möglichen, gerade den Gedankenweg hervorzurufen hat, der ihn, infolge früherer Einübung, auf das Verlangte leitet. Denn das Gedächtnis ist kein Behältnis zum Aufbewahren."

Bergson wählt das bescheidenere Bild: „in einen Sack greifen."

Man dürfte sich, sagt er (Mat. und Ged. 177), „den Vorgang der Lokalisation einer Erinnerung aus der Vergangenheit" nicht so vorstellen, „daß man in einen Sack greift, um daraus zwei einander benachbarte herauszuziehen."

Also so nicht, sondern: „Die Arbeit der Lokalisation besteht in Wirklichkeit in einem wachsenden Bestreben der Expansion, durch welches das Gedächtnis, immer ganz und gar gegenwärtig in sich selbst, seine Erinnerungen auf eine immer größere Oberfläche ausdehnt und so dahin gelangt, aus einer bislang verworrenen Anhäufung die Erinnerung zu unterscheiden, welche ihren Platz nicht wiederfand."

Das ist eine Umschreibung für Suchen in einem großen „Magazin", welches eben mehr „Expansion" erfordert als das einfache Hineingreifen in einen „Sack."

Am Schlusse des 3. Kap. von Matière et Mémoire bestreitet Bergson die Richtigkeit der „Ansicht, daß der Körper Erinnerungen in Form von zerebralen Veranstaltungen aufbewahrt", er bekämpft „die Lehre, welche aus dem Gedächtnis eine unmittelbare Funktion des Gehirns macht", er sagt schließlich: „Wir können nicht einsehen, wie das Gedächtnis in der Materie wohnen sollte." Das ist aber voll und ganz Schopenhauers Meinung, derzufolge eben der „Wille", der (II, Kap. 19, Abs. 12) etwas „Metaphysisches, mithin Unkörperliches" ist, der „heimliche Lenker der Ideenassoziation" ist, während (s. o.) der „Intellekt eine bloße Funktion des Gehirns" ist. Was trägt aber der Intellekt zur Gedächtnisarbeit bei? Bergson (Mat. und Ged. 184): „Alle Tatsachen und alle Analogien sprechen zugunsten einer Theorie, welche im Gehirn nur ein Vermittlungsglied zwischen den Empfindungen und den Bewegungen sieht" (vgl. oben: „sensorisch-motorisch").

Dies Vermittlungsglied, nämlich das „Gehirn", bezeichnet Schopenhauer (II, Kap. 19) als „Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohen und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet."

Schopenhauer nennt das Gehirn (II, Kap. 22) auch eine „Transmission", Bergson (Mat. und Ged. 15) nennt es ein „zentrales Telephonbureau".

Schopenhauer (l. c.): „Diese Vedette ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird."

Bergson (Mat. und Ged. 180): „Man lockere diese Spannung und hebe dieses Gleichgewicht auf, und alles wird so vor sich gehn, als ob die Aufmerksamkeit sich vom Leben abgewendet hätte."

Schopenhauer (II, Kap. 14) unterscheidet, wie gesagt, „drei Bänder der Gedankenassoziation"; diese nämlich „beruht entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge zwischen beiden oder aber auf Ähnlichkeit, auch bloßer Analogie, oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann."

In dieser Beziehung sind die Menschen verschieden, da bei dem einen diese, bei dem andern jene Art der Gedankenverbindung vorwiegt.

„Für den intellektuellen Wert eines Kopfes", sagt Schopenhauer, „ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassoziation vor den andern charakteristisch."

Er führt drei Beispiele an: den Gründlichen, den Geistreichen und den Beschränkten.

Bergson führt zwei Beispiele an: den Tatkräftigen und den Träumer.

„Das Charakteristikum eines Menschen der Tat", sagt er (Mat. und Ged. 156), „besteht in der Geschwindigkeit, mit welcher er bei einem gegebenen Zustande alle Erinnerungen, die sich auf denselben beziehen, zu Hilfe ruft." Statt „Geschwindigkeit" hatte Schopenhauer „Leichtigkeit" gesagt: „Nicht weniger charakteristisch ist der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm stehende, hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus (II, Kap. 14).

Welches der drei Bänder zu dieser Andeutung des „regen" Geistes bei Bergson den „tatkräftigen" herbeigezogen hat, ist klar: Die Analogie. Und wie Schopenhauer danach den „intellektuellen Wert" dieses „Kopfes" beurteilt haben würde, ist ebenfalls klar.

Dem dritten Beispiele Schopenhauers, „den beschränkten Köpfen", hat Bergson schließlich „den gesunden,

praktischen Menschenverstand" (Mat. und Ged. 157) gegenübergestellt. Daß er auch damit Schopenhauers Meinung ziemlich gut getroffen hat, findet man bestätigt, wenn man Schopenhauers Ansichten über das Thema „Normalmensch und Genie" (II, Kap. 31) in Betracht zieht.

Bergson ist in dieser Beziehung weniger pessimistisch veranlagt; nachdem er den „Tatmenschen" und den „Träumer" angeführt hat, fügt er hinzu: „Zwischen diesen beiden Extremen steht die glückliche Beschaffenheit eines Gedächtnisses, das biegsam genug ist, um mit Sicherheit den Konturen der gegenwärtigen Lage zu folgen, und energisch genug, um jedem andern Anruf zu widerstehen. Der gesunde oder der praktische Menschenverstand ist wahrscheinlicherweise nichts anderes."

Wenn Schopenhauer von „beschränkten Köpfen" spricht, so meint er, im Gegensatze zum genialen Menschen, den „gewöhnlichen Menschen" (I, § 36), „diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt".

In den Erörterungen über Virtualität und Aktualität des Gedächtnisses finden sich bei Bergson unverkennbare Anklänge an Schopenhauer.

Wenn man, „um das Gedächtnis zu analysieren", sagt Bergson (Mat. u. Ged. 1, 34), „der Bewegung des arbeitenden Gedächtnisses nachgeht," so findet man, daß unsere Erinnerung anfänglich „noch im virtuellen Zustande" bleibt.

„Nach und nach erscheint sie wie eine sich verdichtende Nebelung; vom virtuellen Zustande geht sie zum aktuellen über".

Schopenhauer (II, Kap. 15) hatte, wie bereits erwähnt, dargelegt, unser Gedächtnis sei „kein Behältnis", sondern „eine Übungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen", ein Gedanke, den sich, wie gezeigt, auch Bergson zu eigen gemacht hat.

„Demzufolge", fährt Schopenhauer fort, „ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vor-

handen als eine im Hervorbringen gewisser Vorstellungen erlangte Übung: actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt".

Bergsons „sich verdichtende Nebelung" gestaltet sich weiterhin (l. c. 171) zu einer astronomischen „Nebelanhäufung", die sich „in immer stärkeren Teleskopen gesehen, in eine wachsende Anzahl von Sternen auflöst."

Nun hatte aber auch Schopenhauer (II, Kap. 15) das „Verhältnis" des virtuellen Gedächtnisses zum aktuellen „dem zwischen den zahllosen Sternen des Himmels und dem engen Gesichtsfelde des Teleskops" verglichen.

Bergson spricht dann, um zu veranschaulichen, wie das Gedächtnis vom virtuellen zum aktuellen Zustande übergeht, vom „Scharfstellen eines photographischen Apparates".

Da ihm jedoch unmittelbar darauf die „sich verdichtende Nebelung" in die Feder fließt, so bekommt man den Eindruck, als ob sein Photograph ein Objekt etwa wie den Andromedanebel aufzunehmen beabsichtigte.

Von einer Zusammenfassung am Schluß meiner Ausführungen möchte ich unter Hinweis auf die zu Anfang erwähnte Abhandlung von Dr. Antal absehen, zu deren Ergänzung die vorliegende Arbeit Belege enthält.

Bergsons Erfolge haben mittelbar den Beweis geliefert, daß Schopenhauers Gedankenwelt die Gegenwart in höherem Maße, als allgemein zugestanden wird, bewegt.

Es wäre daher erwünscht, diese Untersuchungen, bei denen es sich weniger um Bergson als um Schopenhauer handelt, in der angedeuteten Richtung noch weiter auszugestalten.



Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie.

Von **Paul Deussen** (Kiel) *).

1. Aufgabe und Anordnung.

Von jeher hat die menschliche Vernunft sich nicht damit begnügt, die Erfahrung zu durchforschen, sondern sich vermessen, in den Fragen über die Seele, das Weltganze und Gott den ganzen Kreis der Erfahrung zu überschreiten, transscendent zu werden. Ist sie dazu berechtigt? Das ist zu untersuchen, und diese Untersuchung heißt eine transscendentale.

Gesetzt nun, ein solches Überschreiten der Erfahrung sollte überhaupt möglich sein, so könnte es, nach Kants Meinung, nur mittels desjenigen möglich sein, was uns vor aller Erfahrung, d. h. *a priori* eigen ist; Erfahrung kann nicht über sich selbst hinausführen, und nur dasjenige, wenn überhaupt irgend etwas, könnte es uns ermöglichen, die Erfahrung zu überschreiten, was uns *a priori*, vor aller

*) Dieser Abschnitt aus meiner, teils schon im Druck, teils noch in der Ausarbeitung befindlichen Geschichte der Neueren Philosophie von Descartes bis Schopenhauer (welche den sechsten Band meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie und mit ihm den Abschluß des ganzen Werkes zu bilden bestimmt ist) dürfte den Freunden Schopenhauers zum besseren Verständnis nicht nur der „Welt als Wille und Vorstellung“, sondern auch der ihr von Schopenhauer beigegebenen unvergleichlichen „Kritik der Kantischen Philosophie“ nicht unwillkommen sein.

Erfahrung, unabhängig von aller Erfahrung, somit in gewissem Sinne, wenn auch noch unentwickelt, angeboren ist und den ursprünglichen Besitz unserer reinen, d. h. von allem Erfahrungsinhalt gereinigten, Vernunft und in weiterem Sinne unseres ganzen Erkenntnisvermögens bildet. Diesen ursprünglichen Besitz aus reiner Vernunft kritisch zu untersuchen und dadurch Gewißheit darüber zu gewinnen, was reine Vernunft zu leisten und nicht zu leisten vermag, das ist die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. Ihre Grundfrage ist demnach: Welches sind die Elemente *a priori*, auf denen alle unsere Erkenntnis beruht?

Sogleich auf der ersten Seite der Kritik der reinen Vernunft gibt uns Kant ein untrügliches Mittel an die Hand, diese Elemente *a priori* aus der Gesamtmasse unserer Erkenntnisse herauszufinden. Auf Seite 1 der ersten Auflage heißt es von der Erfahrung (worunter hier die Wahrnehmung zu verstehen ist): „Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so, und nicht anders, sein müsse". Hier haben wir den Grundgedanken vor uns, auf welchem die ganze Kritik der reinen Vernunft aufgebaut ist, und man braucht nur einmal sich den Begriff der Notwendigkeit recht deutlich zu machen, um die Wahrheit dieses Grundgedankens einzusehen. Alles, was auf dem Wege der äußeren und inneren Wahrnehmung sich uns ankündigt, kann uns immer nur tatsächliche, nie notwendige Gewißheit geben, es kann immer nur sagen: ich bin so oder ich bin so, nie aber: ich muß so sein; jeder muß begreifen, daß alle Wahrnehmung ihrem Wesen nach immer nur Tatsachen mitteilen kann, daß sie keine Zunge hat, das Wort Notwendigkeit auszusprechen, und daß wir bei jeder Erkenntnis, bei welcher wir das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit haben, uns auf apriorischem Boden befinden. Hieran haben wir ein untrügliches Kriterium zur Entscheidung der Frage: Welche von allen unsern Erkenntnissen sind uns unabhängig von aller Erfahrung, d. h. *a priori* eigen?

Diese Frage kleidet sich für Kant in die unnötig komplizierte Form: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? und die Antwort wird lauten: Sie sind nur möglich, sofern derjenige Teil des Erfahrungskomplexes, auf welchen sie sich beziehen, selbst *a priori* ist.

Der Weg, welchen Kant einschlägt, indem er von den Urteilen *a priori* ausgeht, führt zwar sicher, aber nur auf einem Umwege zum Ziele. Denn was ist uns, was kann uns im besten Falle *a priori* gegeben sein? Doch wohl nur die angeborenen Funktionen, auf welchen unser Erkennen beruht; diese Funktionen verweben sich mit dem als Empfindungen gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen zu Anschauungen, aus diesen entspringen Begriffe, und die Begriffe werden zu Urteilen verbunden, welche letzteren zwar immer noch das apriorische Element in sich enthalten müssen, aber doch erst das letzte Produkt des ganzen Erkenntnisprozesses bilden. Indem Kant von den Urteilen *a priori* ausgeht, greift er, statt den Stier bei den Hörnern zu fassen, die Sache am letzten Ende an; statt den Maßstab unmittelbar anzulegen, mißt er den Turm nach dem Schatten; aber auch auf diesem Umwege ist es möglich, zum Ziele zu gelangen.

Kant teilt zunächst alle Urteile in analytische und synthetische Urteile ein. Die analytischen Urteile analysieren, wie das Wort besagt, den Subjektsbegriff, heben eines seiner Merkmale aus ihm heraus und sagen es als Prädikat von ihm aus (Beispiel: Alle Körper sind ausgedehnt. Das Merkmal der Ausdehnung ist in dem Begriffe des Körpers enthalten); um solche Urteile zu bilden, brauche ich keine neuen Erfahrungen zu machen, und insofern sind sie alle *a priori*. Anders die synthetischen Urteile; bei ihnen sage ich vom Subjektsbegriff etwas aus, was nicht schon in ihm liegt, sondern als etwas Neues hinzutritt (Beispiel: Alle Körper sind schwer; das Merkmal der Schwere liegt, wie Kant annimmt, nicht schon im Begriff des Körpers); um solche Urteile zu fällen, muß ich mich auf ein x stützen, und dieses x

besteht in einer Erweiterung der Erfahrung. Hiernach sollte man denken, daß alle synthetischen Urteile *a posteriori* wären, aber dem ist nicht so, vielmehr gibt es, wie Kant zeigt, Urteile, welche synthetisch und dabei doch *a priori* sind. Als Beispiele führt er an:

Das arithmetische Urteil: $7 + 5 = 12$.

Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten der kürzeste Weg.

Das Quantum der Materie ist unveränderlich.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache.

Alle diese Urteile sind synthetische, denn so sehr ich auch den Subjektsbegriff in ihnen analysiere, komme ich dadurch doch nicht auf den Prädikatsbegriff; und doch sind sie *a priori*, wie die Notwendigkeit beweist, mit der ich sie ausspreche. Als synthetische Urteile müssen sie sich auf die Erfahrung stützen, und ihre Notwendigkeit beweist, daß derjenige Teil der Erfahrung, auf welchen sie sich stützen, *a priori* sein muß. Schon hier wird deutlich, daß das, was wir Erfahrung nennen, ein Gewebe aus Fäden *a posteriori* und aus solchen *a priori* ist. Die letzteren aus der Gesamtheit aller Erfahrungen reinlich herauszuheben und auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen, das ist die Aufgabe, welche Kant sich gestellt hat.

Der Natur der Sache gemäß unterscheidet Kant zwei Grundvermögen der menschlichen Erkenntnis, das Vermögen der anschaulichen Vorstellungen und das Vermögen der abstrakten Vorstellungen oder Begriffe, aber sehr unglücklich und dem überwiegenden Sprachgebrauche aller Völker und Zeiten zuwider ist es, wenn er als Vermögen der anschaulichen Vorstellungen die Sinnlichkeit, als das der Begriffe den Verstand bezeichnet und für die Vernunft nur das Vermögen des Schließens übrigbehält. Wir werden später noch genauer sehen, daß es nur zwei Grundvermögen der menschlichen Erkenntnis gibt, den, wenn auch graduell verschieden, mit den Tieren uns gemeinsamen Verstand und die, unsern allein wesentlichen Vorzug vor

der Tierwelt ausmachende, Vernunft, und es wird sich dabei zeigen, daß der Verstand (*νοῦς, mens, entendement, understanding)* ein Vermögen ist, die in der anschaulichen Welt liegenden kausalen Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen zu durchschauen, während das Vermögen, Begriffe zu bilden, sie zu Urteilen und Schlüssen zu verbinden und unser praktisches Verhalten durch sie zu leiten, die Vernunft (*λόγος, ratio, raison, reason)* heißt.

Indem Kant, wie sich zeigen wird, als apriorische Formen dem Vermögen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, dem Verstande Kausalität und Substantialität nebst den übrigen, von den genannten als bloße Abstraktionen streng zu unterscheidenden, Kategorien sowie die Urteilskraft zuweist, hingegen für das Vermögen des Schließens, als wäre es von dem des Urteilens wesentlich verschieden, die Vernunft als ein ganz neues Vermögen aufstellt, begeht er den schweren Fehler, wiederholt Zusammengehöriges auseinanderzureißen und Nichtzusammengehöriges zu verbinden. Folgendes Schema mag zur vorläufigen Orientierung dienen.

Kant:	*A priori:*	Richtiger:
Sinnlichkeit:	Raum, Zeit	Verstand
Verstand:	Kausalität und Substantialität	
	die übrigen, bloß abstrakten Kategorien	
	die Urteilskraft	Vernunft.
Vernunft:	das Schlußvermögen	

Über den Unterschied der beiden Vermögen, welche Kant als Sinnlichkeit und Verstand bezeichnet, spricht er sich im lezten Absatze der Einleitung (S. 15) folgendermaßen aus: „Nur so viel scheint zur Einleitung und Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichenErkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ Was zunächst die gemeinsame Wurzel betrifft, aus welcher (wir schließen uns weiterhin der kantischen Ter-

minologie an, nachdem wir unsern Protest gegen dieselbe eingelegt haben) Sinnlichkeit und Verstand entspringen, so ist diese gemeinsame Wurzel nicht so unbekannt, wie Kant glaubt; vielmehr hoffen wir weiter unten zeigen zu können, wie beim Menschen aus einer bloßen Steigerung des uns mit den Tieren gemeinsamen Vermögens, die Dinge mittels der Kausalität aus uns herauszusetzen, eine größere Freiheit den Dingen gegenüber entspringt, auf welcher die dem Tiere fehlende Fähigkeit beruht, die Dinge zu vergleichen *(comparatio)*, z. B. das gestern gesehene Pferd mit dem heutigen, wie bei einer solchen Vergleichung die identischen Merkmale durch Wiederholung sich tiefer einprägen, während die nicht identischen sich übereinanderlegen und dadurch gegenseitig verdunkeln und verwischen, und wie auf diese Weise ganz instinktiv und ungewollt aus den in der Anschauung gegebenen Pferden der aus der Summe der wesentlichen und daher gemeinsamen Merkmale bestehende Begriff des Pferdes sich herausentwickelt.

Aber sehr bedenklich ist es, wenn Kant in der angeführten Stelle erklärt und in demselben Absatze noch zweimal wiederholt, durch die Sinnlichkeit würden uns die Gegenstände „gegeben". Zunächst setzt sich hier Kant in Widerspruch mit der einige Seiten weiter (S. 22) abgegebenen Erklärung, er wolle von der Sinnlichkeit „alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die Form der Erscheinungen [d. h. Raum und Zeit] übrigbleibe". — Was ist, so müssen wir hier fragen, nach Kant das Gegebene, d. h. das *a posteriori* und unabhängig von unsern apriorischen Erkenntniskräften Vorhandene? An der eben angeführten Stelle erklärt er ganz richtig, und diese Auffassung beherrscht das ganze Werk (man vergleiche namentlich die Anticipationen der Wahrnehmung), daß das Gegebene nie etwas anderes sein kann als die Empfindung in uns. Aber immer wieder zieht sich durch diese Auffassung eine andere, wie ein falscher Ton, hindurch, nach welcher

das Gegebene nicht die bloße Empfindung, sondern schon die fertige Anschauung wäre, welche dann in die apriorischen Formen, Raum und Zeit, gleichsam hineingeschoben und schließlich unter die Kategorien subsumiert würde. Dieser Zwiespalt erklärt sich daraus, daß Kant noch nicht deutlich unterscheidet zwischen dem empirischen Bewußtsein, für welches nie etwas anderes als die Empfindung gegeben sein kann, und dem transscendentalen Bewußtsein, welches, als zeitlos, von Ewigkeit her die ganze Welt der Anschauung trägt und in sich befaßt. Auf diesen Unterschied werden wir weiter unten bei Besprechung der Kausalität zurückkommen.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt zunächst in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre. Diese, dem in der formalen Logik üblichen Zuschnitte entsprechende Einteilung bringt es mit sich, daß die Elementarlehre, wie Umfang und Inhalt gleicherweise zeigen, alles der Sache Wesentliche, alles die Elemente unserer Erkenntnis Behandelnde enthält, und für die Methodenlehre nur eine Nachlese übrigbleibt, wiewohl auch eine solche bei einem so reichen Geiste in ihren vier Teilen, der Disciplin, dem Kanon, der Architektonik und der Geschichte der reinen Vernunft, eine Fülle wertvoller Gedanken enthält, indem der erste Teil verlangt, die Vernunft in Zucht zu halten, damit sie ihre Grenzen nicht überschreitet; der zweite erklärt, daß reine Vernunft nicht auf theoretischem, wohl aber auf praktischem Gebiete einen Kanon enthalte; der dritte eine vorläufige, in der Kritik der Urteilskraft noch wesentlich modifizierte architektonische Gliederung des ganzen Systems unternimmt, und der vierte als bloßer, erst von der Zukunft auszufüllender Titel die Hoffnung ausspricht, daß es in den noch übrigen zwei Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts gelingen werde, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ — eine Hoffnung, welche

sich allerdings so wenig erfüllt hat, daß wir vielmehr noch heute mitten in den durch das kantische Werk entfesselten Kämpfen uns befinden.

Der Hauptteil des Werkes, die transscendentale Elementarlehre, zerfällt in die transscendentale Ästhetik, welche als apriorische Formen der Anschauung den Raum und die Zeit nachweist, und in die transscendentale Logik, welche wiederum in die Analytik und die Dialektik sich gliedert. Die Analytik ermittelt als apriorische Funktionen unseres denkenden Vermögens die zwölf Kategorien und entwickelt aus ihnen die Grundsätze des reinen Verstandes, die Dialektik zeigt, wie wir durch mißbräuchliche Anwendung dieser Funktionen über den Bereich der Erfahrung hinaus zu den von Kant so genannten Ideen der Seele, des Weltganzen und Gottes gelangen.

Das nebenstehende Schema zeigt den architektonischen Bau des Werkes auf und mag dienlich sein, um über der Betrachtung des Einzelnen nicht den Zusammenhang des Ganzen aus dem Auge zu verlieren.

2. Die transscendentale Ästhetik.

„In der transscendentalen Ästhetik“, sagt Kant vor Eintritt in dieselbe S. 22, „werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung dabei übrigbleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die Form der Erscheinung übrigbleibe, welches das Einzige ist, was die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis *a priori* gebe, nämlich Raum und Zeit.“ Also, wenn wir alles Begriffliche absondern und sodann alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, so behalten wir als reine Form der An-

Inhaltsübersicht der Kritik der reinen Vernunft.

A. Transscendentale Elementarlehre.

I. Transscendentale Ästhetik: Raum, Zeit.

1. vorhergehend, 2. unwegdenkbar, 3. notwendig, 4. nicht Begriffe, 5. unendlich.

II. Transscendentale Logik.

a) Analytik: Denken = urteilen. Die zwölf Operationen beim Urteilen beruhen auf zwölf Funktionen des Denkens (Kategorien).

		Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Analytik der Begriffe	zwölf Operationen beim Urteilen	allgemeine besondere einzelne	bejahende verneinende limitierende	kategorische hypothetische disjunktive	problematische assertorische apodeiktische
	beruhend auf zwölf Funktionen des Denkens (Kategorien)	Allheit Vielheit Einheit	Realität Negation Limitation	Substantialität Kausalität Wechselwirkung	Möglichkeit Wirklichkeit Notwendigkeit

Deduktion der Kategorien: sie beherrschen die Welt, weil sie die Welt schaffen.

Analytik der Grundsätze	1. Schematismus der Kategorien	Zeitreihe	Zeitinhalt	Zeitordnung	Zeitinbegriff
	2. Grundsätze des reinen Verstandes	Axiome der Anschauung	Anticip. der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens
		extensiv	intensiv	Gesetze { vom Beharren der Substanz der Kausalität der Wechselwirkung	formale materielle allgemeine } Bedingungen der Erfahrung

b) Dialektik: Schlüsse der Vernunft über die Erfahrung hinaus.

1. kategorisch: Seele, vier Paralogismen der	Personalität	Simplicität	Substantialität	Idealität
2. hypothetisch: Weltganzes, vier Antinomien { *Thesis*: / *Antithesis*:	Anfang, Grenzen keine	einfache Teile keine	Kausalität durch Freiheit keine	schlechthin notw. Wesen keines.

3. disjunktiv: Gott, drei Beweise: ontologischer, kosmologischer und physiko-theologischer Beweis.

B. Transscendentale Methodenlehre.

1. Disciplin, 2. Kanon, 3. Architektonik, 4. Geschichte der reinen Vernunft.

schauung nur den Raum und die Zeit übrig. Hiernach müßte die Anschauung sich begreifen lassen als das Produkt der Empfindung *a posteriori* und des Raumes und der Zeit *a priori.* Ob diese beiden Faktoren genügen, ob außer Raum und Zeit nicht noch ein drittes Element *a priori*, nämlich die Kausalität, erforderlich ist, wenn die Empfindung sich in Anschauung umwandeln soll, werden wir später erwägen. Zunächst haben wir es mit Raum und Zeit zu tun.

Was ist nun der Raum? Ist er nach Newton und Euler ein reales Wesen? Unmöglich; denn er ist das, was uns übrigbleibt, wenn wir alles Reale in Abzug bringen. Oder, wenn er keine Substanz sein kann, ist er vielleicht, nach Leibniz und andern Philosophen, eine Qualität, welche den Dingen anhaftete, oder eine Relation der Dinge unter einander? Auch das ist unmöglich, denn dann müßte, wenn ich die Dinge wegnehme, auch der Raum wegfallen, als eine bloße *rerum existentium relatio, rebus sublatis plane evanescens,* wie Kant schon in der Dissertation von 1770 § 15 erkennt, auch würde sich dann, wie die Vernunftkritik hinzufügt, nimmermehr die Notwendigkeit erklären, welche allen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen anhaftet. Es bleibt also nur übrig, daß Raum und Zeit zwei subjektive Anschauungsformen sein müssen, welche *a priori*, d. h. angeborenerweise, wenn auch noch unentwickelt, unserm Erkenntnisvermögen anhaften. Den Beweis für diese große und folgenreiche Wahrheit führt Kant in fünf Punkten, von denen drei unwiderleglich beweisen, daß Raum und Zeit *a priori* sind, während die beiden übrigen dartun, was für uns keines Beweises bedürfen würde, daß Raum und Zeit nicht Begriffe sind, sondern apriorische Formen der Anschauung. Wir wollen diese Beweise möglichst im Anschluß an Kant wiedergeben, indem wir bei jedem Beweis den *nervus probandi* besonders hervorheben und in einem lateinischen Merkworte voranstellen.

Erster Beweis: *ex antecessione.* Raum und Zeit können nicht aus der Erfahrung stammen, weil sie jeder Erfahrung,

auch der allerersten, damit sie gemacht werden konnte, schon vorhergehen mußten. Denn jede Erfahrung besteht darin, daß ich etwas wahrnehme als außer mir oder als außer einander, und zwei Zustände als gleichzeitig oder nach einander, und diese Handlung setzt immer schon das Außermir, das Nach-einander, mithin den Raum und die Zeit voraus, *q. e. d.*

Zweiter Beweis: *ex adhaesione.* Raum und Zeit sind *a priori* dem Bewußtsein innewohnend, weil sie unabtrennbar dem Bewußtsein anhaften. Hier macht Kant eine Beobachtung, von deren Richtigkeit sich jeder in jedem Augenblicke und immer wieder neu überzeugen kann: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." Ich stelle mir vor, dieser Körper oder jener Körper oder alle Körper seien nicht vorhanden, es geht; nun versuche ich, mir vorzustellen, der Raum sei nicht vorhanden, und ich fühle ganz unmittelbar, daß es unmöglich ist. Ebenso bei der Zeit: „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann." Als ein artiges Beispiel zu Kants Lehre kann das Märchen vom Dornröschen dienen; in dem verzauberten Schlosse steht alles unbeweglich still, der Koch in der Küche, die Taube auf dem Dach usw., und nur die Zeit kann nicht stillstehen, sondern geht ihren Geistertritt unaufhaltsam weiter, bis die hundert Jahre verstrichen sind und der Zauber sich löst.

Dritter Beweis: *e necessitate.* Die Notwendigkeit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmungen beweist unwidersprechlich die Apriorität von Raum und Zeit. Jedes Ding muß einen Raum einnehmen, kann nie zwei Räume einnehmen, jedes Ereignis fällt in eine bestimmte Zeit, kann nie zweimal zu verschiedenen Zeiten stattfinden. Am greifbarsten wird

uns die Wahrheit dieser kantischen Lehre, wenn wir sie uns an Beispielen verdeutlichen. Ein Angeklagter mag, um sich von dem Verdacht eines Verbrechens zu reinigen, sich die größte Mühe geben, sein Alibi nachzuweisen; wollte er aber sich zu der Behauptung versteigen, er sei zu der Zeit, wo das Verbrechen begangen wurde, an gar keinem Orte gewesen, so würde eine solche Ausflucht, als völlig unmöglich, bei keinem Richter Glauben finden. Man kann zweifeln, ob Berkeley nach den Aufzeichnungen seines Bruders 1684 oder nach Fraser 1685 geboren wurde; wer aber behaupten wollte, beide Angaben seien richtig, indem der Philosoph zweimal hinter einander geboren wäre, den würden wir nicht etwa darauf hinweisen, daß ein solcher Fall äußerst unwahrscheinlich wäre, sondern wir würden ihn für verrückt erklären, welches besagen würde, daß die Funktion der Zeit sich in seinem Kopfe verschoben hätte. — Zum Beweis der Apriorität des Raumes weist Kant auf die apodeiktische Gewißheit aller Sätze der Geometrie hin. Mit demselben Rechte hätte er die Apriorität der Zeit aus der apodeiktischen Gewißheit aller Sätze der Arithmetik erweisen können; denn wie die Geometrie die Wissenschaft vom Raume ist und ihre Punkte, Linien, Flächen und Körper nur imaginiert, um die Verhältnisse des Raumes immer genauer zu erforschen, so ist die Arithmetik, unbeschadet ihrer tausendfachen Anwendung auf die Wissenschaft und das Leben, ursprünglich nichts anderes als Betrachtung der Zeit. Die ganze Arithmetik mit allen ihren komplizierten Formeln und Operationen ist, wie jeder Mathematiker weiß, nur ein methodisch abgekürztes Zählen, Zuzählen und Abzählen, Addieren und Subtrahieren. Wenn ich nun irgendwelche Dinge zähle, so lasse ich sie in meinem Bewußtsein aufeinander folgen; wenn ich aber nicht mehr Dinge zähle, sondern nur noch zähle eins, zwei, drei usw., so habe ich die succedierenden Dinge weggenommen und nur die Succession selbst übrigbehalten; Succession aber ist das ganze Wesen der Zeit, welche ich betrachte, indem

ich sie in lauter gleiche Teile zerlege und diese an meinem Bewußtsein vorüberziehen lasse. Diese große Wahrheit, daß, so wie die Geometrie eine Erforschung des Raumes ist, ebenso die Arithmetik eine solche der Zeit, darin bestehend, daß ich den unendlichen Faden der Zeit, an welchem alles verläuft, losgelöst von diesem allem betrachte, indem ich sie in lauter gleiche Teile teile, diese vor meinem Bewußtsein succedieren lasse und bei jedem Schritt, nur um zu behalten, wieviel Schritte ich schon getan habe, ein neues Merkwort, eins, zwei, drei usw., wähle — diese Wahrheit kommt auch bei Kant zum Durchbruch, wenn er Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl., S. 142—143) sagt: „Also ist die Zahl nichts anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge".

Vierter Beweis, nicht für die Apriorität, sondern nur dafür, daß Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, wie sich ohne weiteres daraus ergibt, daß z. B. der Begriff des Pferdes alle Pferde unter sich befaßt, während der Raum alle Pferde und mit ihnen alle übrigen Dinge in sich enthält. Wenn Kant schon bei Raum und Zeit schwanken konnte, ob er sie für Begriffe oder für Anschauungen erklären sollte, so ist er bei einem dritten apriorischen Faktor der Anschauung zu Fall gekommen, indem er die Kausalität, zwar richtig für *a priori*, aber unrichtig für einen Begriff, eine Kategorie erklärt, wovon sogleich weiter die Rede sein wird.

Fünfter Beweis: *ex infinitate.* Hier weist Kant auf die Unendlichkeit von Raum und Zeit hin, wieder nur, um zu beweisen, daß sie nicht Begriffe (in welchen nie solche Merkmale wie größer oder kleiner, unendlich oder endlich liegen könnten), sondern ins Unendliche fortgehende Anschauungen sind. Er übersieht dabei, daß gerade diese Unendlichkeit von Raum und Zeit, welche es mir ermöglicht, mit der größten Sicherheit über Fernen und Vergangenheiten etwas

auszusagen, bis zu welchen nie eine Erfahrung vorzudringen vermag, einen, nicht der stärksten, denn sie sind alle gleich stark, aber doch der unmittelbar einleuchtendsten Beweise für die Apriorität des Raumes und der Zeit liefert.

Kant glaubt, daß Raum und Zeit die einzigen Formen *a priori* seien, auf welchen die Anschauung beruhe: „daß schließlich die transsцendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andern zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen.“ Etwas Empirisches wird bei allen apriorischen Formen vorausgesetzt oder ist, richtiger gesagt, ihnen beigemischt, und die Aufgabe ist, überall aus diesem Empirischen das Apriorische reinlich herauszuschälen. Hätte Kant recht, so müßte sich aus Raum und Zeit *a priori* und aus der allein *a posteriori* gegebenen Empfindung die Welt der Anschauung als deren Produkt begreifen lassen. Dem aber ist nicht so, vielmehr bedarf es noch eines dritten Faktors, um von der mir allein gegebenen Empfindung als Wirkung zu ihrer Ursache überzugehen und diese Ursache als Körper in den Raum zu projizieren; und dieser dritte Faktor ist die Kausalität. Daß auch sie *a priori* ist, hat Kant (gegen Hume) aus ihrer Notwendigkeit sehr richtig erkannt, auch daß sie das Vehikel ist, um, wie er in den Prolegomenis sagt, das Wahrnehmungsurteil (ich fühle die Schwere des Steines) in ein Erfahrungsurteil (der Stein ist schwer) zu verwandeln; aber sein Unglück war, die Kausalität für einen abstrakten Begriff zu halten und dadurch den Begriff zur Hilfe rufen zu müssen, um die Anschauung, welche uns doch mit dem der Begriffe entbehrenden Tiere gemeinschaftlich ist, zu konstruieren. Es bedarf aber kaum der Erinnerung, daß der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen ebensogut wie Raum und Zeit ein Element der anschaulichen Welt ist, und daß die Ordnung

der Dinge, wie ihrer Lage nach durch den Raum und ihrer Folge nach durch die Zeit, so ihrem Wirken nach durch die Kausalität bestimmt wird.

Warum hat Kant den ersten Beweis *ex antecessione,* den er für Raum und Zeit so glücklich führt, nicht auch für die Kausalität erbracht, wo er noch viel näher lag, denn nimmermehr könnte ich von den Empfindungen der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Tastempfindungen in mir zu den Körpern außer mir als ihren Ursachen gelangen, trüge ich nicht in mir *a priori* die Anschauungsform der Kausalität! Aber der tiefste Grund des kantischen Irrtums, vermöge dessen er einerseits das „Gegebene“ bald in der Empfindung, bald in der fertigen Anschauung sieht, und andererseits für die Kausalität den Beweis *ex antecessione* verschmäht, liegt darin, daß er noch nicht deutlich unterscheidet das empirische Bewußtsein, welches als Gehirnfunktion von Raum, Zeit und Kausalität abhängig ist, und das transscendentale Bewußtsein, welches Raum, Zeit und Kausalität aus sich gebiert, daher selbst raumlos, zeitlos und kausalitätlos und, als *conditio sine qua non* aller Erfahrung, in keiner Erfahrung zu finden ist, also, empirisch gesprochen, nie und nirgendwo existiert. Für das empirische Bewußtsein ist das Gegebene nie mehr als die Empfindung in uns, von welcher es mittels der *ex antecessione* erforderlichen Kausalität zu den Dingen als Ursachen übergeht; das transscendentale Bewußtsein hingegen hat sich nicht, wie das empirische, an einem Punkte des Kausalitätsnetzes (dem Gehirn) angesogen, um von hier aus das ganze Netz der Wirkungen und Ursachen aufzurollen, vielmehr trägt es diese ganze Weltausbreitung in Raum und Zeit von Ewigkeit her, d. h. zeitlos, fertig in sich. Bei Raum und Zeit hat Kant das empirische, bei der Kausalität das transscendentale Bewußtsein im Auge; für ersteres ist nur die Empfindung, für letzteres die fertige Anschauung das Gegebene; daher bei Kant das Schwanken zwischen beiden, an welches schon oben (S. 92—93) erinnert wurde.

3. Die transscendentale Logik.

Erste Abteilung: Die transscendentale Analytik.

Nachdem Kant so glücklich gewesen war, als apriorische Formen der **Anschauung** den Raum und die Zeit zu erweisen, wirft er die weitere Frage auf: Welches sind die Formen oder Funktionen *a priori*, auf denen unser **Denken** beruht? Diese Frage ist ohne Zweifel berechtigt; denn wenn es der Vorzug des Menschen vor dem Tiere ist, nicht nur, wie das Tier, anzuschauen, sondern auch das Angeschaute in besonderen und allgemeinen Begriffen zusammenzufassen, so beruht dieser Vorzug auf gewissen Funktionen, welche dem Tiere abgehen und welche der Mensch als solcher besitzt. Diese Funktionen sind zu ermitteln.

Denken heißt, im logischen Sinne, urteilen, und ich kann die Funktionen des Denkens finden, wenn ich auf die Operationen achthabe, welche ich beim Urteilen vollziehe, denn jede dieser Operationen ist nur möglich, sofern mir eine Funktion innewohnt, in deren Anwendung sie besteht.

Das Vermögen zu urteilen heißt die **Urteilskraft**, welche nach Kants richtiger Einteilung einerseits reflektierend, andererseits subsumierend ist, reflektierend, sofern sie aus der Anschauung die besonderen und aus diesen die allgemeinen Begriffe bis hinauf zu den von Aristoteles aufgestellten Kategorien bildet, subsumierend, sofern sie beschäftigt ist, fort und fort die vorkommenden Anschauungen unter die Begriffe zu subsumieren. So besitzt der Arzt die Begriffe der verschiedenen Krankheiten, und die Diagnose besteht darin, die einzelnen Krankheitsfälle unter die richtigen Begriffe zu subsumieren; so sind dem Richter die mannigfachen Vergehen und Verbrechen als Begriffe gegenwärtig, und seine Aufgabe ist es, die Tat des Angeklagten richtig zu beurteilen, d. h. unter dem richtigen Begriff subsumierend einzuordnen und dementsprechend die Strafe zu bestimmen. Es ließe sich zeigen, wie die Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft, auf welche Kant hier nicht eingeht, ihren, aller-

dings nur unvollkommenen, Ausdruck in den vier Denkgesetzen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes findet. Hier hat Kant nur die subsumierende Urteilskraft im Auge, wenn er ihre Tätigkeit, Urteile, allgemeine und besondere, bejahende, verneinende usw., zu bilden, auf die Funktionen untersucht, welche bei dieser Tätigkeit in Anwendung kommen. Diese Funktionen sind die kantischen Kategorien, sie sind von den aristotelischen Kategorien sehr verschieden, und man muß bedauern, daß Kant diesen Namen gewählt und dadurch zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat.

Die aristotelischen Kategorien, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Verhalten, Tun und Leiden (vgl. meine Phil. d. Griechen S. 339 fg.), sind, soweit sie zu Recht bestehen können, nichts anderes als die durch den fortschreitenden Prozeß der Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffe, welche als solche geeignet sind, alles Wirkliche unter sich zu befassen. Vereinfacht und, wir dürfen sagen, verbessert wurde diese Kategorientafel durch die Stoiker, sofern sie Raum und Zeit ausscheiden, statt der Substanz *(οὐσία)* den umfassenderen Namen Subjekt *(ὑποκείμενον)* wählen und die vier letzten Kategorien des Aristoteles, da sie nicht bleibende Eigenschaften, sondern nur vorübergehende Zustände bezeichneten, unter dem Namen des *πῶς*, d. h. der Modalität, zusammenfaßten (vgl. Phil. d. Griechen S. 413). In dieser Vereinfachung sind die Kategorien geeignet, angewendet zu werden, um irgendeinem Ding, einem Verhältnis, sei es ein körperliches oder geistiges, dadurch auf den Grund zu kommen, daß man es als Subjekt betrachtet und nun nach seiner Quantität (in räumlichem oder übertragenem Sinne), Qualität (sei es physischer oder geistiger), Relation (seiner Beziehung zu verwandten Erscheinungen) und seiner Modalität fragt, unter welcher letzteren die der Sache nicht wesentlichen Bestimmungen befaßt zu werden pflegen. Nun ist es eine besondere Eigentümlichkeit, man kann sagen, eine Liebhaberei

Kants, daß er alles, was er untersuchen will, als ein Subjekt betrachtet und nun nach seiner Quantität, Qualität, Relation und Modalität forscht, wobei dann oft Wichtiges und Unwichtiges, Wesentliches und Unwesentliches neben einander zum Vorschein kommt. So behandelt er nach diesen vier Kategorien in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff der Pflicht, in der Kritik der Urteilskraft das Urteil über das Schöne und Erhabene, in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft den Begriff der Kirche, und so ist es im gegenwärtigen Falle in der Kritik der reinen Vernunft zunächst das Urteil, welches er auf seine Quantität, Qualität, Relation und Modalität hin untersucht und dabei zu der Aufstellung gelangt, daß jedes Urteil nach seiner Quantität ein allgemeines, besonderes oder einzelnes, nach seiner Qualität ein bejahendes, verneinendes oder limitierendes, nach seiner Relation ein kategorisches, hypothetisches oder disjunktives und nach seiner Modalität ein problematisches, assertorisches oder apodeiktisches ist.

Diese, der Zwölfzahl zuliebe getroffene Einteilung kann von der Logik nicht durchweg gutgeheißen werden.

1. Der Quantität nach ist jedes Urteil entweder ein allgemeines, wenn das Prädikat vom ganzen Subjektsbegriff ausgesagt wird (alle Menschen sind sterblich), oder aber ein besonderes, wenn das Prädikat nur von einem Teile des Subjekts gelten soll (einige Menschen sind Gelehrte); eine dritte Möglichkeit ist offenbar nicht vorhanden, und wenn Kant als solche die einzelnen Urteile aufführt (Sokrates ist ein Philosoph), so ist dagegen zu bemerken, daß hier der erstere der beiden allein möglichen Fälle eintritt, daß somit die einzelnen Urteile solche allgemeine sind, in welchen der Subjektsbegriff nur durch ein einzelnes Individuum vertreten ist.

2. Der Qualität nach kann jedes Urteil nur bejahend (der Mensch ist sterblich) oder verneinend (die Seele ist nicht sterblich) ausfallen, und wenn Kant eine dritte Mög-

lichkeit, die limitierenden oder unendlichen Urteile, dadurch gewinnt, daß er die Negation von der Kopula abtrennt und mit dem Prädikat zusammenbindet (die Seele ist nichtsterblich oder unsterblich), so kann die Logik ihm auch hier nicht folgen, denn diese limitierenden Urteile sind zwar dem Inhalte nach verneinend, aber der Form nach bejahend, und die Logik hat es nur mit der Form des Urteils, nicht aber mit dem Inhalte der Begriffe zu tun, welche in demselben verbunden sind.

3. Auch für die Relation der Urteile ist Kant so glücklich gewesen, drei Arten zu entdecken, wiewohl deren nur zwei existieren. Denn die Relation eines Urteils zu einem andern Urteile kann nur eine doppelte sein, sofern die Gültigkeit eines Urteils entweder im hypothetischen Urteil abhängig gemacht wird von der Gültigkeit eines andern Urteils (wenn die Beweise des platonischen Phaedon haltbar sind, so ist die Seele unsterblich) oder im disjunktiven Urteil von der Nichtgültigkeit des andern Urteils (die Seele ist entweder sterblich oder unsterblich). Findet keiner dieser beiden Fälle statt, stelle ich mein Urteil ohne Zusammenhang mit andern Urteilen auf, ist somit die Relation gleich Null, so habe ich das kategorische Urteil, welches nicht zur Relation zu rechnen war, da eben jedes Urteil, bei welchem keine Beziehung zu einem andern Urteile besteht, *eo ipso* ein kategorisches Urteil ist, dessen Name ja, von *κατηγορεῖν* „aussagen“, nur das Urteil überhaupt bedeutet.

4. Auch von einer Modalität der Urteile kann die Rede sein, worunter, wie wir oben sahen, eine zufällige, der Sache selbst, also hier dem Urteil, nicht wesentlich anhaftende Bestimmung zu verstehen ist; eine solche ist der dreifache Grad der Zuversicht, mit welchem ich eines und dasselbe Urteil problematisch (die Seele ist möglicherweise unsterblich), oder assertorisch (die Seele ist wirklich unsterblich), oder apodeiktisch (die Seele ist notwendigerweise unsterblich) ausspreche.

Nun sagt Kant mit Recht, daß jede dieser, von ihm als zwölf angenommenen Operationen auf einer uns innewohnenden Funktion beruht, einer „Kategorie“, wie er sagt, und wir wollen keinen Anstoß daran nehmen, daß hier mit demselben Worte eine sehr verschiedene Sache bezeichnet wird; denn die aristotelischen Kategorien sind nur die durch fortgesetzte Abstraktion gewonnenen allgemeinsten Begriffe, welche für Kant nur die Titel oder das Fachwerk bedeuten, mit Hilfe dessen er die Urteilsformen und, von ihnen geleitet, die Denkfunktionen ermittelt, welche allem unsern Denken, d. h. Urteilen, *a priori* zugrunde liegen. Aber zu den ernstesten Bedenken gibt es Anlaß und erfordert eine genauere Prüfung, wenn Kant, nachdem er erklärt hat (S. 69): „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann“, in folgender Weise aus seinen zwölf Urteilsformen auf die ihnen zugrunde liegenden Denkfunktionen schließt:

	1. Quantität	2. Qualität	3. Relation	4. Modalität
Urteilsformen	allgemeine	bejahende	kategorische	problematische
	besondere	verneinende	hypothetische	assertorische
	einzelne	limitierende	disjunktive	apodeiktische
Kategorien	Allheit	Realität	Substantialität	Möglichkeit
	Vielheit	Negation	Kausalität	Wirklichkeit
	Einheit	Limitation	Wechselwirkung	Notwendigkeit.

Daß in diesem Schema von Kant vieles für eine apriorische Denkfunktion ausgegeben wird, was in Wahrheit nur ein aus der Anschauung durch Abstraktion gebildeter Begriff ist, bedarf kaum der Ausführung. Wenn ich meine fünf Finger in der Anschauung nacheinander betrachte und dabei schon beim ersten Finger stehen bleibe, so abstrahiere ich daraus den Begriff der Einheit, ebenso bei Betrachtung der folgenden den der Vielheit, und, wenn ich sie alle fünf in der Anschauung überblicke, den der Allheit. Ebenso abstrahiere ich aus der gefüllten Hand den Begriff der Realität, aus der leeren den der Negation, von der Limitation ganz zu

schweigen. Gewiß beruht mein Vermögen zu urteilen auf Funktionen, als solche aber durfte bei der Quantität nur die Fähigkeit, allgemeine und besondere Urteile zu bilden, bei der Qualität nur die Fähigkeit der Bejahung und der Verneinung angenommen werden, so daß meinem Denken dabei nur die vier Funktionen *a priori* innewohnen, allgemein bejahende, allgemein verneinende, partikular bejahende und partikular verneinende Urteile zu bilden, wie sie von altersher in der Logik durch die Buchstaben *a*, *e*, *i*, *o* bezeichnet und in dem Merkverse zusammengefaßt werden:

asserit a, negat e, verum generaliter ambo;
asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Eine wesentlich andere Bewandtnis hat es mit den Kategorien der Relation. Zwar von der Wechselwirkung können wir ganz absehen, da es in der Natur, wie Schopenhauer gezeigt hat, nur scheinbare, keine wahren Wechselwirkungen gibt; und wenn z. B. das Brennen freie Wärme und hinwiederum die freie Wärme das Brennen erzeugt, so erzeugt hierbei ein Brennen B_1 eine Wärme W_1, diese wiederum ein B_2, dieses ein W_2 usw., wobei B_1, B_2 usw. und andererseits W_1, W_2 usw. für unser Bewußtsein zu den einheitlichen Vorstellungen des Brennens und der Wärme zusammenfließen.

Anders aber steht es mit der Kausalität, deren bloßer objektiver Widerschein, wie unten zu zeigen sein wird, die Substantialität ist. Von der Kausalität, und von ihr allein, gilt mit gewissen Einschränkungen das, was Kant von allen seinen zwölf Kategorien behauptet, wenn er S. 79 sagt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit." In der Tat würde die Einheit der Anschauung, der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Natur unmöglich sein ohne die Kausalität, diese aber ist keineswegs ein abstrakter Begriff, eine Kategorie im kantischen Sinne, sondern

vielmehr eine *a priori* uns angeborene Form der Anschauung, ebenso wie der Raum und die Zeit, mit welchen sie durchaus in Parallele steht. Sie ist unentbehrlich, um die als Empfindungen gegebenen Wirkungen als Ursachen in den Raum hinauszuprojizieren, und fährt auch fort, ihre Funktion zu üben, wenn ich ihr jeden Empfindungsstoff entziehe, worauf sie dann nicht mehr konkrete Wirkungen als konkrete Ursachen, sondern die Möglichkeit des Wirkens im allgemeinen als die Möglichkeit des Ursacheseins im allgemeinen, also die *causalitas* selbst in den Raum verlegt, wodurch dann als ein rein subjektives Phänomen die Vorstellung der Substantialität entsteht. Das große Naturgesetz vom Beharren der Substanz wird von Kant in der ersten Analogie der Erfahrung darauf zurückgeführt, daß die Substanz der objektive Vertreter der bei allem Wechsel der Zustände beharrenden Zeit sei. Aber die Zeit ist gerade das stetig Fließende, nie Beharrende, und so ist es dieser künstlichen Erklärung gegenüber viel natürlicher, mit Schopenhauer in der Substanz die objektiv in den Raum sich selbst projizierende Kausalität zu erblicken, woraus dann das Beharren der Substanz sich ganz natürlich ergibt. Denn wie ein Messer alles mögliche schneiden kann, nur nicht sich selbst, oder wie der Magen alles mögliche verdaut, nur nicht sich selbst, so erstreckt sich die Herrschaft der Kausalität auf alles Empirische, nur nicht auf die Kausalität selbst und somit nicht auf die Substanz, welche eben, wie gezeigt, nichts anderes ist als diese objektiv im Raume sich darstellende Kausalität selbst.

Hier dürfte auch ein Licht auf die befremdliche Terminologie Kants fallen, wenn er, entgegen dem überwiegenden Sprachgebrauch aller Länder und Zeiten, das Vermögen der Begriffe nicht als Vernunft, sondern als Verstand bezeichnet. Denn der Verstand ist, wie Kant fühlte und jeder mit ihm fühlen wird, ganz wesentlich ein Vermögen, den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Natur zu erkennen; sein großes Organ ist die Kausalität, diese aber wurde von

Kant fälschlich für einen Begriff, für eine Kategorie gehalten, welcher er, geleitet durch die Analogie der Urteilsformen, seine elf übrigen Kategorien beigesellte.

Und allerdings ist zwischen der Substantialität und dem kategorischen Urteile, sowie zwischen der Kausalität und dem hypothetischen Urteile eine gewisse Analogie, aber auch nur eine solche vorhanden, und das kategorische Urteil verhält sich zur Substantialität, das hypothetische Urteil zur Kausalität ähnlich wie zu einem Körper sein Schatten. Wie der Schatten die Umrisse des Körpers genau wiedergibt, so jedoch, daß die verschiedensten Körper in denselben Schatten hineinpassen, so kann das kategorische Urteil zwar dazu dienen, durch sein Verhältnis des Subjekts zum Prädikat das Verhältnis der Substanz zu ihren Qualitäten auszudrücken (z. B.: die Rose ist rot). Es kann aber auch gerade umgekehrt verwendet werden (z. B.: die rote Farbe ist eine Zierde der Rose). Und ebenso verhält sich das hypothetische Urteil zur Kausalität; es kann zwar verwendet werden, um den Zusammenhang von Ursache und Wirkung auszudrücken (z. B.: wenn die Temperatur sich erhöht, so steigt das Thermometer), kann aber auch gerade umgekehrt nicht mehr zur Bezeichnung des Realgrundes *(causa)*, sondern des Erkenntnisgrundes *(ratio)* verwendet werden (z. B.: wenn das Thermometer steigt, so muß sich die Temperatur erhöht haben).

Wenn endlich Kant unter dem Titel der Modalität die drei Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit aufführt, welche nach ihm, wie alle seine Kategorien, die Natur beherrschen sollen, so ist zu bemerken, daß die Natur nur eine dieser drei Formen kennt, nämlich die Notwendigkeit. Notwendig sein heißt aus einem gegebenen Grunde folgen, und nichts weiter, mag dieser nun in einer *ratio essendi* oder *fiendi* oder *cognoscendi* bestehen. Wenn ich z. B. eine Wirkung und zugleich deren Ursache in der Natur wahrnehme, so erkenne ich, daß die Wirkung aus ihrer Ursache mit Notwendigkeit erfolgt. Trete ich weiter zurück, so

daß ich zwar noch die Wirkung sehe, nicht aber mehr deren Ursache, so habe ich den Eindruck der Wirklichkeit. Trete ich noch weiter zurück, wende ich der Natur ganz den Rücken zu und frage mich nur, ob die in Rede stehende Wirkung in dem mir bekannten Zusammenhang der Natur sich ohne Widerspruch einreihen lasse, so habe ich in betreff jener Wirkung die Vorstellung der Möglichkeit. Nur das Notwendige kann wirklich, nur das Wirkliche möglich sein, wie dies schon Diodoros Kronos (Phil. d. Griechen S. 215) richtig erkannte.

An Kants Lehre von den Kategorien schließt sich der Abschnitt von der Deduktion der Kategorien. Das Wort Deduktion ist, wie Kant will, hier in juristischem Sinne zu verstehen. Die Kategorien maßen sich das Recht an, der Natur Gesetze vorzuschreiben, indem z. B. die Kausalität nicht erlaubt, daß irgend etwas in der Welt ohne zureichende Ursache geschehe. Dieses Recht muß deduziert werden. So wie nämlich die ganze empirische Weltausbreitung, weil sie nur in Raum und Zeit vorhanden ist, den Gesetzen des Raumes und der Zeit, wie sie in der Mathematik formuliert werden, gehorchen muß, ebenso beherrscht das Gesetz der Kausalität alles Endliche, weil der ganze Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Welt nur durch die Kausalität geschaffen wird und ohne sie gar nicht vorhanden sein würde. Eine Deduktion der Herrschaft von Raum, Zeit und Kausalität über die Natur macht daher keine Schwierigkeit. Um so schwieriger aber ist es, wenn Kant es unternimmt, das Recht der Herrschaft über die Natur für alle seine zwölf Kategorien zu deduzieren, und er gerät dabei auf sehr komplizierte Annahmen. Er geht aus von dem Mannigfaltigen der Anschauung und fragt sich, wie es möglich sei, dieses Mannigfaltige in der Einheit des Bewußtseins zu apperzipieren. Hierzu sind nach ihm zunächst drei Schritte erforderlich, welche er als

1. die Apprehension durch den Sinn,
2. die Reproduktion durch die Einbildungskraft,
3. die Rekognition durch Begriffe

bezeichnet. Zunächst muß der in der Anschauung, richtiger in der Empfindung, gegebene Stoff durch die Sinne apprehendiert, sodann durch die Einbildungskraft reproduziert und endlich, wie Kant meint, durch Begriffe rekognosziert werden. Wenn ich z. B. eine Linie ziehe, so muß ich sie zunächst von Punkt zu Punkt apprehendieren, sodann das Apprehendierte, um es nicht zu vergessen, stetig in der Einbildungskraft reproduzieren und dann die fertig gezogene Linie als ein Ganzes rekognoszieren, welches jedoch nicht, wie Kant meint, nur durch Begriffe, sondern auch durch die Anschauung selbst möglich ist. So ist es beim Anhören eines Musikstückes, etwa des Satzes einer Beethovenschen Sonate, wenn ich diesen Satz verstehen will, notwendig, zuerst seinen Gang mit ungeteilter Aufmerksamkeit zu verfolgen, indem ich die Musik von Takt zu Takt apprehendiere; ich darf aber das in dieser Weise Apprehendierte nicht aus dem Bewußtsein verlieren, sondern muß versuchen, während ich dem Fortgange der Musik folge, alles, was schon da war, in der Einbildungskraft reproduzierend mir gegenwärtig zu halten, und ist das Stück zu Ende gespielt, so rekognosziere ich es als ein fertiges Ganzes; diese Rekognition aber geschieht, wie jeder sieht, nicht in einem Begriffe, sondern in der Anschauung selbst, und ähnlich verfahre ich überall, wo es sich darum handelt, einen Komplex von Anschauungen in seinem Zusammenhange und allen seinen Teilen deutlich zu überblicken, „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“, wie Kant selbst (S. 91) sagt. Die Umsetzung in Begriffe ist ein weiterer Akt, welcher nicht unbedingt erforderlich und, wo es sich um Auffassung eines Kunstwerkes handelt, sogar störend ist. Für Kant hingegen kommt die volle Auffassung des Objekts nur dadurch zustande, daß es in Begriffen und schließlich unter den vier Klassen seiner Kategorien rekognosziert wird. „Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, sofern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien.“

Aber die Kategorien selbst mit allem Apprehendierten, Reproduzierten und Rekognoszierten, welches sie befassen, laufen, wie mannigfache Fäden in einem Punkte, zusammen in einem Radikalvermögen, nämlich in der Einheit des Bewußtseins oder, wie Kant sagt, in der transscendentalen synthetischen Einheit der Apperzeption. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (2. Auflage S. 134). Zurückkehrend zu dem Mannigfaltigen der Anschauung, welches von uns assoziiert werden muß, erklärt Kant, daß diese Assoziation nur möglich ist durch eine Affinität aller Erscheinungen, und daß diese Affinität wiederum auf jener synthetischen Einheit der Apperzeption beruht, denn was sich den Bedingungen der Einheit der Apperzeption nicht fügen sollte, das würde für uns gar nicht vorhanden sein, und da die ganze Natur nur für unser Bewußtsein, weil durch unser Bewußtsein besteht, so würde es in dem ganzen Inbegriffe der Natur überhaupt nicht existieren.

So kompliziert und schwerverständlich, trotz der Weitschweifigkeit, mit welcher sie in beiden Auflagen vorgetragen werden, diese Gedankengänge sind, so leuchtet doch aus ihnen der große Grundgedanke hervor, daß Raum, Zeit und Kategorien, unter welchen wir, und in der Regel auch Kant selbst, wie seine Beispiele zeigen, die Kausalität und als ihre Kehrseite die Substantialität verstehen, die ganze Naturordnung mit ausnahmsloser Gesetzmäßigkeit beherrschen, weil diese räumliche, zeitliche und kausale Naturausbreitung in dieser Form nur ein Werk des Verstandes ist und ohne ihn gar nicht existieren würde. Allerdings wird, wie wir Kant ergänzen können, die Natur, auch wenn unser empirisches Bewußtsein erlischt, fortbestehen, weil dieses empirische Bewußtsein, abhängig wie es ist von Raum, Zeit, Kausalität, nur eine vorübergehende Erscheinung des einen transscenden-

talen Bewußtseins ist, welches als zeitlos und raumlos, bildlich gesprochen, als ewig und allgegenwärtig alle Dinge in sich befaßt und in jedem empirischen Bewußtsein immer wieder aufs neue aufleuchtet.

Auf die bisher behandelte Analytik der Begriffe läßt Kant als zweiten Teil die Analytik der Grundsätze folgen und bespricht zunächst in dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eine Schwierigkeit, welche gar nicht bestehen würde, wenn er es vermieden hätte, in seinen Kategorien die Begriffe zur Hilfe zu rufen, um eine vollgültige Erkenntnis der anschaulichen Welt zu gewinnen. Eine solche Erkenntnis nämlich kommt nach ihm nur dadurch zustande, daß wir fort und fort den Anschauungsstoff unter die Kategorien subsumieren. Aber wie ist dies möglich, fragt er, da beide ihrem Wesen nach verschieden sind, die Kategorien sind abstrakt, der Wahrnehmungsstoff anschaulich, die Kategorien sind *a priori*, der Wahrnehmungsstoff ist *a posteriori?* Es muß ein beide verbindendes Mittelglied geben, welches mit den Kategorien die Apriorität, mit dem Wahrnehmungsstoff die Anschaulichkeit gemeinsam hat, und dieses nach beiden Seiten hin verwandte Mittelglied ist die einerseits apriorische und doch andererseits der Sinnlichkeit verwandte Anschauungsform der Zeit. In diesem Sinne nennt Kant sie das transscendentale Schema, wobei er sich von einer psychologischen Analogie leiten läßt. Wenn ich über irgendeinen Begriff, wie etwa, um bei dem kantischen Beispiel zu bleiben, über den Begriff des Tellers nachdenke und zu meiner Orientierung auf die ihm unterstehende Anschauung hinblicke, so stellt sich als Vertreter derselben das Phantasiebild eines Tellers in meiner Vorstellung ein, welches als solches nicht den reinen Begriff des Tellers als eines runden, flachen, offenen, zur Aufnahme von Speisen usw. dienenden Gefäßes, sondern diesen Begriff einseitig spezifiziert enthält, indem etwa dem einen seine Phantasie einen porzellanenen, dem andern einen zinnernen Teller vorführt. Wenn ich nun, um diese Einseitigkeit zu ver-

meiden, vom Begriff des Tellers aus nach der Anschauung blickend, es nicht bis zum speziell bestimmten Phantasiebild, sondern nur zu der vagen und flüchtigen Vorstellung eines flachen, runden Gegenstandes kommen lasse, so nennt Kant eine solche unbestimmte, zwischen dem Begriff und der Anschauung in der Mitte schwebende Vorstellung ein Schema, und von dieser psychologischen, nicht sonderlich tiefgehenden Analogie geleitet, bezeichnet er als transscendentales, zwischen den Kategorien und der Anschauung die Mitte haltendes Schema die Zeit, wobei den Kategorien der Quantität die Zeitreihe, der Qualität der Zeitinhalt, der Relation die Zeitordnung und der Modalität der Zeitinbegriff als anschaulicher Vertreter dienen soll. Wie man eine Banknote für den praktischen Gebrauch in Scheidemünze umsetzt, so setze ich die abstrakten Kategorien in die anschauliche, zur Aufnahme des Anschauungsinhalts geeignete Form der Zeit um. Die Kategorien der Quantität erscheinen mir dann als die anschauliche Vorstellung einer Zeitreihe, welche mir, wenn ich sie gleich nach dem Anfang abbreche, die Einheit, wenn ich sie eine Weile fortlaufen lasse, die Vielheit, wenn ich sie ins Unendliche verlaufen lasse, die Allheit repräsentiert. Ebenso stelle ich mir bei den Kategorien der Qualität die Realität als eine erfüllte, die Negation als eine leere, die Limitation als eine von einer leeren umgrenzte erfüllte Zeit vor. Bei der Relation erscheint mir die Substantialität als ein Beharren in der Zeit, die Kausalität als ein geregelter Wechsel und die Wechselwirkung als ein geregeltes Zusammenbestehen in der Zeit. Bei den Kategorien der Modalität endlich werden die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in die anschauliche Form des Bestehens zu irgendeiner Zeit, zu einer bestimmten Zeit und zu aller Zeit umgesetzt.

Diese ganze künstliche Konstruktion, mit welcher Kant sich selbst und seine Leser abmüht, wird überflüssig, wenn man, die übrigen Kategorien als bloße, durch Abstraktion aus der Anschauung gewonnene Begriffe beiseite lassend, sich

auf Raum, Zeit und Kausalität als apriorische Funktionen beschränkt, welche die *a posteriori* gegebene Empfindung dadurch in die Vorstellungen der Außenwelt umsetzt, daß ich *erstlich* alle Empfindungen als gleichzeitig oder nach einander folgend an dem Faden der Zeit aufreihe, sodann *zweitens* gegen sämtliche Empfindungen, soweit sie mir nicht von innen, sondern auf dem Wege der Sinnesorgane zugetragen werden, instinktiv und unbewußt, ähnlich wie der Magen gegen die in ihn gelangenden Speisen, in der Weise reagiere, daß ich sie mittels der Kausalität sämtlich als Wirkungen von Ursachen auffasse, und *drittens und letztens* diese Ursachen in den mir gleichfalls *a priori* innewohnenden Raum verlege; so kommt durch diese dreifache, fort und fort geübte Reaktion gegen die allein mir gegebenen Empfindungen das Wunderwerk der Vorstellung der Außenwelt zustande.

Der zweite Teil der Analytik der Grundsätze handelt von den Grundsätzen des reinen Verstandes und gewährt das großartige Schauspiel, daß Kant uns zeigt, wie die ewigen, unverbrüchlichen Grundgesetze, welchen alles Sein und Werden im Universum gehorchen muß, bei seiner unvergleichlichen Analysis des Bewußtseins sich ergeben, wie schon ihre Notwendigkeit beweist, als apriorische, unserm Verstande angeborene Grundbestimmungen unseres Erkenntnisvermögens, woraus sich dann mit brennender Deutlichkeit offenbart, daß alles, was wir Natur nennen, daß die ganze Weltausbreitung in Raum, Zeit, Kausalität in dieser Form nur für das Bewußtsein, weil durch das Bewußtsein besteht, und die große, aller Philosophie wie auch aller Religion zugrunde liegende Wahrheit, daß diese ganze Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, zum ersten Male in einer streng wissenschaftlich erweisbaren Form auftritt. Wenn freilich Kant auch hier dem Leitfaden seiner Kategorien folgt und die von ihm als

1. Axiome der Anschauung,
2. Antizipationen der Wahrnehmung,

3. Analogien der Erfahrung, und

4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt

bezeichneten Grundsätze des reinen Verstandes aus seinen Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität ableitet, so können wir auch hier nicht mitgehen und fühlen die Verpflichtung, zu zeigen, wie alle diese Grundsätze sich viel einfacher und natürlicher als bloße Entfaltungen der uns angeborenen Funktionen des Raumes, der Zeit und der Kausalität nebst Substantialität als deren objektivem Widerscheine ergeben.

1. Die Axiome der Anschauung. Ihr oberster Grundsatz lautet: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“. Nur weil Kant die Anschauung noch nicht für das, was sie doch ist, für eine vollgültige Erkenntnis hält, leitet er diesen Grundsatz auf einem Umwege von seinen Kategorien der Quantität ab, während er doch vielmehr ganz unmittelbar auf der *a priori* uns innewohnenden Anschauung des Raumes und der Zeit beruht, wie auch Kant selbst einsieht, wenn er bemerkt: „Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe“, und alle Bestimmungen des Raumes und der Zeit gelten *a priori* von allem, was einen Raum oder eine Zeit erfüllt, wie Kant treffend bemerkt.

2. Die Antizipationen der Wahrnehmung. Der etwas befremdliche Name ist dem der epikureischen (ursprünglich wohl stoischen, vgl. Phil. d. Griechen S. 412. 437) *πρόληψις* nachgebildet, mit welcher, wie Kant irrtümlich glaubt, seine Antizipationen auch dem Begriff nach zusammentreffen sollen. Wahrnehmung oder, genauer gesagt, Empfindung ist ja gerade dasjenige, was *a posteriori* gegeben ist und daher nie *a priori* antizipiert werden kann, und nur das Eine kann ich noch *a priori* aussagen, daß alles, was mir *a posteriori* gegeben werden kann, empfunden werden und somit Empfindung sein muß. Es liegt aber in der Natur der

Empfindung, von welcher Art sie übrigens auch sein mag, daß sie nur durch ihre Intensität auf uns wirken kann. Daher lautet der oberste Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad“, und Kant zeigt sehr schön, wie dieser Grad der Intensität stetig abnehmen kann, bis sie gleich Null geworden ist, wie wir aber nie sicher sein können, daß dieser Nullpunkt erreicht ist, und daher der Beweis für einen leeren Raum sich empirisch nie erbringen läßt, wie endlich eine Ausspannung, z. B. die Wärme, einen kleinen Raum mit größerer oder einen großen Raum mit geringerer Intensität ausfüllen kann, ohne daß man berechtigt ist, aus dieser Vergrößerung des Volumens auf leere Räume innerhalb desselben zu schließen.

3. Die Analogien der Erfahrung. Der Name Analogie soll hier nicht in mathematischem Sinne verstanden werden, wo durch drei Glieder einer Proportion das vierte genau bestimmt ist, sondern in philosophischem: „Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll“, oder, wie Kant noch deutlicher (S. 181) sagt: „Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammenzusetzen berechtigt werden“, indem ich z. B. zwei Ereignisse nach einander wahrnehme und sie durch die Regel der Kausalität als Ursache und Wirkung mit einander verknüpfe und dadurch erst zur vollgültigen Erfahrung mache, nur daß diese Verknüpfung nicht, wie Kant glaubt, notwendig durch einen abstrakten Begriff zu erfolgen braucht, sondern, wie wir gegen ihn annehmen, auf bloß intuitivem Wege und, ohne daß wir das Gebiet der Anschauung verlassen, erfolgen kann; ich sehe die Wirkung und suche, von ihr ausgehend, nach der Ursache, welche ich dann ebenso wie jene als ein Element der anschaulichen

Welt ausfindig mache. Zwei große Grundgesetze der Natur behandelt Kant unter dem Titel seiner Analogien der Erfahrung, das Gesetz vom Beharren der Substanz und das der Kausalität, wozu, nach Kant, als drittes noch das Gesetz der Wechselwirkung kommt. Daß die Gesetze der Substantialität und Kausalität unverbrüchlich sind, hat man wohl schon von jeher gewußt, daß aber diese Unverbrüchlichkeit darauf beruht, daß sie unserm erkennenden Subjekt als der *conditio sine qua non* aller Naturerkenntnis eingepflanzt sind, dieses erkannt zu haben, bleibt das hohe Verdienst Kants, auch wenn wir seinen Beweisen nicht durchweg zustimmen können. a) Der Satz vom Beharren der Substanz wurde schon oben besprochen, und wir sahen, daß Kant ihn aus dem Beharren der Zeit ableitet, deren objektiver Vertreter die Substanz sein soll. Es ist aber offenbar viel einfacher und natürlicher, in der Substantialität die sich selbst objektivierende Kausalität zu sehen, welche fort und fort die als Empfindungen gegebenen konkreten Wirkungen als die konkreten Ursachen in den Raum verlegt und so als die Körper anschaut, und welche, wenn ich ihr allen Empfindungsstoff benehme, fortfährt (wie eine Mühle, auch wenn ich kein Korn mehr aufschütte, fortfährt zu klappern) ihre Funktion zu üben, indem sie jetzt die allgemeine Möglichkeit des Wirkungseins in den Raum hinausprojiziert als die allgemeine Möglichkeit des Ursacheseins, wodurch dann das seltsame, zwar nur subjektive, aber gerade dadurch notwendige Phänomen der Substantialität entsteht, und das Beharren der Substanz sich einfach daraus erklärt, daß die Kausalität ihre Herrschaft auf alles erstreckt, nur nicht auf sich selbst. b) Das Gesetz der Kausalität ist ***a priori***, weil es notwendig ist, wie wir von Kant gelernt haben; aber seinem höchst komplizierten und schon darum verdächtigen Beweis für diese Apriorität der Kausalität können wir nicht zustimmen. Alle Wahrnehmung, sagt er, besteht in einer Folge subjektiver Eindrücke, mag es sich nun dabei

um ein objektives Nebeneinander, z. B. wenn ich ein Haus vom Keller bis zum Dach hinauf betrachte, oder um ein objektives Nacheinander handeln, z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinabfahren sehe. Um das letztere vom ersteren zu unterscheiden, soll es nach Kant einer Regel bedürfen, und diese soll die Kausalität sein. Aber *qui nimium probat, nihil probat*, und Kants Argument beweist zuviel, denn nach ihm würde jede objektive Succession auf Kausalität beruhen, wogegen schon die stetige Succession von Tag und Nacht Zeugnis ablegt, welche als Ursache und Wirkung mit einander zu verknüpfen noch niemand eingefallen ist. Auch ist in beiden Beispielen die subjektive Succession der Eindrücke auf einer gleicherweise objektiven Succession der äußeren Verhältnisse beruhend, mag es sich nun um die Veränderung der Lage des Schiffes gegen das Ufer oder um die Veränderung der Lage des Auges gegen die einzelnen Teile des betrachteten Hauses handeln. c) Das Gesetz der Wechselwirkung ist damit schon erledigt. Kant glaubt, daß es notwendig sei, um z. B. das Nacheinander bei Betrachtung der Teile des Hauses in ein Nebeneinander zu verwandeln. Dazu aber ist kein besonderes Verstandesgesetz erforderlich, sondern nur die räumliche Anschauung, welche mir sagt, das kantische Beispiel zu gebrauchen, wenn ich den Mond und dann die Erde und dann wieder den Mond betrachte, daß beide im Raume neben einander bestehen, denn „Luna wiegt sich ganz bequem an ihrem Platz so wie vordem“, wie Thales im Faust sagt.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt sind nach der Mathematik so benannt, welche unter Postulat eine Forderung versteht, deren Ausführbarkeit nicht aus dem bloßen Begriff, sondern nur durch die Ausführung selbst sich ergibt. So liegt in dem Postulat, aus zwei geraden Linien eine geschlossene Figur zu bilden, kein Widerspruch, aber der Versuch der Ausführung in der Anschauung zeigt mir die Unausführbarkeit. Ebenso haben die Begriffe des

Möglichen, Wirklichen und Notwendigen nur Sinn und Berechtigung, wenn ich sie nur im Bereiche der Erfahrung anwende, wobei dann nach Kant möglich ist, was mit den formalen, wirklich, was mit den materialen, und notwendig, was mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, d. h. den formalen und materialen, übereinstimmt, indem ich z. B. ein Ereignis als notwendig erkenne, wenn es vermöge seines Daseins mit den materialen Bedingungen und vermöge seiner Bedingtheit durch eine Ursache mit der Kausalität als einer bloß formalen Bedingung der Erfahrung übereinstimmt. Schon oben wurde gezeigt, wie die Natur nur die eine Form der Notwendigkeit anerkennt, und wie die Vorstellungen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen nur drei Verhaltungsweisen des erkennenden Subjekts gegenüber einem und demselben Gegenstande bedeuten.

In dem nun folgenden Abschnitte „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in „Phaenomena und Noumena“ tritt schön und klar die kantische Grundlehre hervor, daß wir bei allem unserm Erkennen immer nur auf Erscheinungen, d. h. Phaenomena, beschränkt bleiben, und daß das Ding an sich als Noumenon, als transscendentales Objekt, gänzlich unerkennbar bleibt. Allerdings sind diese Namen sehr unvorsichtig gewählt und haben die kantische Lehre vielen unverdienten Angriffen ausgesetzt. Schon die Bezeichnung jener raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen Wesenheit als Ding an sich mag zwar aus Pietät für Kant beibehalten werden, ist aber anfechtbar, denn das Ding an sich ist ganz etwas anderes als das, was wir sonst ein Ding zu nennen pflegen. Gefährlicher ist noch seine auf alter, bis auf Parmenides zurückgehender Tradition beruhende Bezeichnung als Noumenon, da wir doch gerade durch Kant gelernt haben, daß dieses Noumenon eben kein Noumenon, kein durch den *νοῦς* erkennbares Wesen ist. Zu den schlimmsten Mißverständnissen aber hat es Anlaß gegeben, wenn Kant dieses Wesen hier und in der Folge bezeichnet als das trans-

scendentale Objekt und als die Ursache, deren Wirkung die Erscheinung ist. Zwischen Ding an sich und Erscheinung besteht nicht Kausalität, sondern Identität; das raumlose, zeitlose, kausalitätlose Ding an sich kommt in den subjektiven Erkenntnisformen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, welche an seinem Wesen nichts ändern können, zur Erscheinung als alle Gegenstände der empirischen Realität, ist selbst aber kein Gegenstand, kein Ding, kein Objekt, und wenn Kant unvorsichtig genug ist, es so zu nennen, so hat er diese Arglosigkeit durch häufige und der Sache nach ganz unberechtigte Angriffe auf seine Hauptlehre büßen müssen.

Immer wieder wird von Kant eingeschärft, daß die uns *a priori* innewohnenden Kategorien nur dazu bestimmt sind, den als Wahrnehmung gegebenen Stoff in sich aufzunehmen und dadurch zur Erfahrung zu verarbeiten. Was hingegen dabei herauskommt, wenn wir die Kategorien und die von ihnen abgeleiteten sogenannten Reflexionsbegriffe, statt Erfahrung in ihnen zu verweben, dazu mißbrauchen, um unbekümmert um alle Erfahrung mit Hilfe der Reflexionsbegriffe das Wesen der Dinge *a priori* zu bestimmen, und zu welchen Zweideutigkeiten oder Amphibolien ein solches Verfahren führt, das zeigt Kant an den Hauptlehren der leibnizischen Philosophie in dem sachlich trefflichen, formell trotz der dreimaligen Entwicklung der Sache nicht recht durchgearbeiteten Kapitel „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe". Hier wird als Grundgebrechen der leibnizischen Philosophie nachgewiesen, daß sie, statt die Erfahrung zu befragen, die Dinge nur nach dem reinen Verstande und seinen apriorischen Begriffen erwägt; da erscheint dann Gott als *ens realissimum*, als der Inbegriff aller Realität, ein Unbegriff, da in Wirklichkeit die Realitäten sich nicht zusammenaddieren lassen, sondern sich gegenseitig aufheben, wie eine Bewegung von links nach rechts und die umgekehrte von rechts nach links; da wird in der Monadenlehre rein theoretisch das Innenleben der Monade von ihrem äußeren Bestehen getrennt und durch

die prästabilierte Harmonie wieder verbunden, während in Wirklichkeit alles Innere für uns nur als ein Äußeres erkennbar ist; theoretisch kann man das Böse und das Übel für bloße Negationen des Guten erklären, in Wirklichkeit sind sie positive Faktoren des Naturganzen; theoretisch ist die Materie als Monade das Ursprüngliche, und Raum und Zeit nur Bestimmungen an ihnen, in Wirklichkeit sind sie vielmehr die Voraussetzungen für den Bestand der Materie; theoretisch konnte Leibniz behaupten, daß zwei ganz gleiche Dinge nicht existieren können, da sie als völlig ununterscheidbar in eins zusammenfallen würden, in Wirklichkeit würden auch zwei vollkommen gleiche Dinge sich dadurch unterscheiden, daß sie verschiedene Räume und Zeiten einnehmen.

4. Die transscendentale Logik.

Zweite Abteilung: Die transscendentale Dialektik.

Die Kritik der reinen Vernunft ist vergleichbar einem Janushaupte, welches an der Grenzscheide zweier Zeitalter aufgerichtet ist und zwei Angesichter trägt, ein altes, grämliches, der Vergangenheit zugewandtes, und ein frisches, jugendliches, welches hoffnungsvoll in die Zukunft blickt. Ein solches frohes und eine glückliche Zukunft verheißendes Angesicht tritt uns aus der transscendentalen Ästhetik und Analytik entgegen, während die transscendentale Dialektik mißbilligend auf die Vergangenheit zurückblickt, um alle aus ihr überkommenen Idole von Grund aus zu zerstören.

Indem Kant in völlig unannehmbarer Weise das Vermögen des Urteilens von dem Vermögen des Schließens trennt und ersteres als Verstand, letzteres als Vernunft bezeichnet, glaubt er, daß die Vernunft vermöge einer in ihr liegenden Notwendigkeit sich nicht damit begnügt, die Erfahrung zu durchforschen, sondern das ganze Gebiet der Erfahrung überschreitet, wobei sie, wie er glaubt, mittels des kategorischen Schlusses zum Begriff der Seele, mittels des hypothetischen

zu dem des Weltganzen und mittels des disjunktiven Schlusses zum Gottesbegriffe gelangt. Diese drei transscendenten Begriffe nennt Kant Ideen, wobei er irrtümlich glaubt, daß seine Ideen mit den platonischen, mit welchen sie nichts weiter gemeinsam haben, als daß beide nicht Gegenstand der Erfahrung sind, der eigentlichen Absicht Platons nach übereinstimmen.

Überaus gekünstelt ist ferner die Art, wie Kant seine drei Ideen, Seele, Weltganzes und Gott, aus einer mißbräuchlich über die Erfahrung hinausgehenden Anwendung des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses erklärt. a) Die Idee der Seele soll auf dem kategorischen Schlusse beruhen, dessen Wesen darin besteht, daß ich von dem *terminus major* durch Vermittlung des *medius* zum *terminus minor* gelange, somit vom *major* als Prädikat zum *minor* als Subjekt und Träger dieses Prädikats zurückgehe. In ähnlicher Weise gehe ich von den in der Erfahrung gegebenen psychischen Eigenschaften auf die in keiner Erfahrung gegebene Seele als Substanz und Träger dieser Eigenschaften zurück, geleitet durch eine bloße Analogie zwischen Subjekt und Prädikat mit Substanz und Accidens, über welche schon oben das Nötige bemerkt wurde. b) Der hypothetische Schluß sagt mir: wenn das Bedingte gegeben ist, so muß auch seine Bedingung gegeben sein; nun ist mir der Ausschnitt der Welt, den ich durch Erfahrung kenne, als ein Bedingtes gegeben, und folglich muß mir auch das Weltganze, wiewohl ich es in keiner Erfahrung besitze, als Bedingung jenes Ausschnittes gegeben sein. c) Der disjunktive Schluß sagt mir: x ist entweder a oder b oder c, nun ist es weder b noch c, folglich ist es a. Setze ich hier statt a, b und c Gott als den Inbegriff aller Realität ein, so ist jedes Einzelwesen (x) von allen diesen Realitäten weder dieses (b) noch jenes (c) und folglich nur diese seine bestimmte Realität (a), welche von Gott als dem Inbegriff aller Realitäten übrigbleibt. Streng genommen wird hier

nicht mittels des disjunktiven Schlusses auf den Gottesbegriff geschlossen, sondern der Gottesbegriff wird im Obersatze nur vorausgesetzt; aber das ganze Verfahren ist ein so gekünsteltes, daß es den Aufwand von Scharfsinn nicht wert war, mit welchem Kant dasselbe zu stützen sucht. Genau betrachtet ist es in allen drei Fällen eine mißbräuchliche Anwendung des hypothetischen Schlusses, vermöge dessen die Vernunft von dem Bedingten, Gegebenen, auf ein Nichtbedingtes, Nichtgegebenes schließt, von den psychischen Eigenschaften auf die Seele als deren Träger, von dem mir bekannten Teile der Welt auf das Ganze, dessen Teil es ist, und von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes als seine Bedingung. Hierbei verstrickt sich die Vernunft in der rationalen Psychologie in vier Paralogismen, d. h. Fehlschlüsse, in der rationalen Kosmologie in vier Antinomien und in der rationalen Theologie in drei Scheinbeweise für das Dasein Gottes als des „Ideals der reinen Vernunft", welche wir nunmehr in der Kürze überblicken wollen.

1. Die vier Paralogismen der rationalen Psychologie. Wir verstehen heute unter Seele (genauer gesagt, unter dem Willen, sofern er das Dasein bejaht) das raumlose und zeitlose Wesen, welches im Raume zur Erscheinung kommt als die Vielheit der den Körper bildenden Organe und in der Zeit als die Vielheit der Lebenszustände von Zeugung und Geburt an bis zum Tode hin. Von einem solchen Wesen ist bei der von Kant unter das kritische Messer genommenen rationalen Psychologie nicht die Rede. Sie ist ja rational, aus reiner Vernunft, rein *a priori,* sieht daher von allem, was die äußere und innere Erfahrung bietet, vollständig ab, und so bleibt ihr als Seele nichts anderes übrig als das allen Objekten der Erfahrung als Subjekt gegenüberstehende und daher selbst in keiner Erfahrung gegebene, reine Subjekt des Erkennens, das *Cogito* des Descartes, das „Ich denke", welches nach Kant alle meine Vorstellungen muß begleiten können und aus welchem,

wie er sagt, die rationale Psychologie ihre ganze Weisheit auswickelt. Ihr ganzes Gebäude ruht, wie Kant zeigt, auf vier Paralogismen, d. h. Fehlschlüssen, welche entstehen, wenn ich die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität unberechtigterweise auf jenes in keiner Erfahrung gegebene Subjekt des Erkennens anwende und dadurch der Reihe nach in den Paralogismus der Personalität, Simplizität, Substantialität und Identität verfalle, auf welchen vier Paralogismen das ganze stattliche Gebäude der rationalen Psychologie beruht und wie ein Kartenhaus zusammenstürzt, wenn man die vier Sätze, auf welchen es aufgebaut ist, als bloße Fehlschlüsse erweist. Wie Simson die Säulen des Philisterpalastes zusammenbog und dadurch den Sturz des Gebäudes bewirkte, so begnügt sich Kant in vornehmer Weise, jene vier Fundamentalsätze zu widerlegen und nur im Vorübergehen zu zeigen, wie alle Dogmen der rationalen Psychologie auf der Basis der vier Paralogismen aufgebaut sind, wie folgendes Schema zeigt:

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Personalität	Simplizität	Substantialität als immateriell	Idealität der Körperwelt
	Inkorruptibilität		Commercium mit ihr Animalität
Spiritualität			
		Immortalität.	

Ein Schluß (λογισμός) kann, wenn die Prämissen richtig sind, nicht falsch sein. Er kann somit bei richtigen Prämissen, welche hier nicht angezweifelt werden, zum Fehlschlusse (παραλογισμός) nur dadurch werden, daß dem Medius im Obersatze unbemerkterweise im Untersatze ein anderer Medius substituiert wird. So substituiert der Paralogismus der Substantialität dem Begriffe dessen, was seinem Wesen nach nie etwas anderes als Subjekt ist, den Begriff der Substanz; der Paralogismus der Simplizität substituiert der logischen Einheit

des denkenden Subjekts die metaphysische Einfachheit einer Substanz; der Paralogismus der Personalität substituiert der Identität des Bewußtseins während der ganzen Dauer des Lebens eine andere Identität, nämlich die einer während des ganzen Lebens sich gleichbleibenden substantiellen Persönlichkeit; und der Paralogismus der Idealität, nachdem er, wie der Name besagt, das Dasein einer Außenwelt für ideal, d. h. mit Descartes für zweifelhaft oder mit Berkeley für nicht vorhanden erklärt hat, substituiert der von einer Außenwelt unabhängigen Vorstellbarkeit des eigenen Ich die von der Außenwelt unabhängige Existenz ebendieses Ich. Hierbei stellt Kant dem problematischen Idealismus des Descartes, welcher die Außenwelt bezweifelt, und dem dogmatischen Idealismus des Berkeley, welcher sie leugnet, seinen eigenen Idealismus als den transscendentalen Idealismus gegenüber, welcher die empirische Realität der Welt anerkennt und dabei doch die transscendentale Idealität derselben behauptet. Empirisch bleibt alles beim alten, da draußen ist der Raum, und in ihm sind die Körper, welche in der Zeit nach unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit bestehen und sich verändern, aber der ganze Raum mitsamt allen Körpern und ihren Veränderungen sind nur die Form, in welcher das Seiende in meinem Bewußtsein sich darstellt, nicht aber die uns unbekannte und jedenfalls aller räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen entbehrende Form, in welcher die Dinge an sich existieren, wenn es anders erlaubt ist, dieses Wort, in Ermangelung eines andern, auf das anzuwenden, was durchaus verschieden ist von dem, was wir empirisch unter Existenz verstehen. Der so lange verpönte *influxus physicus* wird für Kant wieder dadurch möglich, daß er nicht nur die Außenerfahrung, sondern auch die Innenerfahrung für bloße Erscheinung und insoweit beide für gleichartig erklärt.

2. Die vier Antinomien der rationalen Kosmologie. Wenn wir, den Erfahrungskreis überschreitend, über die Welt als ein fertiges Ganzes philosophieren, so geraten

wir, den vier Titeln der Kategorientafeln entsprechend, in vier Antinomien, d. h. in vier Sätze, bei welchen sich die *Thesis,* welche sie behauptet, und die *Antithesis,* welche ihnen widerspricht, nach Kant mit gleichem Rechte beweisen lassen sollen nach folgendem Schema:

	Quantität:	Qualität:	Relation:	Modalität:
Thesis:	Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum.	Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen.	Außer der Kausalität nach Gesetzen der Natur gibt es noch eine Kausalität durch Freiheit.	Zu der Welt gehört, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen.
Antithesis:	Sie hat weder einen Anfang in der Zeit noch Grenzen im Raum.	Kein Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen.	Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.	Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt als ihr Teil, noch außer der Welt als ihre Ursache.

Die Beweise für diese vier Sätze und Gegensätze werden von Kant sämtlich indirekt geführt; die Thesis sucht zu beweisen, daß die Antithesis, die Antithesis, daß die Thesis unmöglich ist. Wir wollen versuchen, aus den weitläufigen Erörterungen den *nervus probandi* möglichst kurz hervorzuheben.

1 a. *Thesis*: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit; die Annahme, sie sei anfanglos, ist unmöglich, weil dann bis zur Gegenwart eine unendliche Reihe von Zuständen abgelaufen sein müßte, eine solche aber hätte nie zu Ende gehen können. *Antithesis:* Die Welt ist anfanglos; ein Anfang derselben ist unmöglich, weil in der ihm vorhergehenden leeren Zeit kein Teil derselben vor einem andern den Vorzug haben konnte, ein Weltanfang zu sein. 1 b. *Thesis:* Die Welt hat Grenzen im Raume; die Unendlichkeit der Welt ist unmöglich, weil das, was bei der Durchzählung nie zu einem Ganzen werden kann, auch nicht

als ein Ganzes gegeben sein kann. *Antithesis:* Die Welt hat keine Grenzen im Raume; die Endlichkeit der Welt ist unmöglich, weil ein Verhältnis dessen, was ist (der Welt), zu einem solchen, was nicht ist (dem Raume), unmöglich ist. 2. *Thesis:* Jeder Körper besteht aus einfachen, nicht weiter teilbaren Teilen (Atomen); denn wäre der Körper bis ins Unendliche teilbar, so könnte die Teilung unendlich lange, d. h. so lange fortgesetzt werden, bis gar nichts übrigbliebe, der ganze Körper also aus lauter Nichtsen bestehen würde. *Antithesis:* Jeder Körper ist ins Unendliche teilbar; denn die Annahme einfacher letzter Teile ist unmöglich, weil solche immer noch einen Raum einnehmen und daher ebenso wie dieser noch weiter teilbar sein würden. 3. *Thesis:* Es ist notwendig, eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die Kausalität nach Naturgesetzen zur Erklärung der Erscheinungen nicht ausreicht, denn dann müßte die Kette der Ursachen bis ins Unendliche zurückgehen, eine solche unendliche Kette vorhergegangener Ursachen aber ist unmöglich, weil sie niemals hätte abgelaufen sein können. *Antithesis:* Eine Kausalität durch Freiheit ist unmöglich; denn eine solche erste Ursache konnte nie eintreten, wenn sie nicht als Wirkung einer vorhergehenden Ursache eingetreten wäre. 4. *Thesis:* Es muß ein schlechthin notwendiges Wesen angenommen werden, denn alles in der Welt ist bedingt und würde gar nicht da sein, gäbe es nicht etwas, was seinerseits nicht wieder bedingt und somit schlechthin notwendig wäre. *Antithesis:* Ein schlechthin notwendiges Wesen ist weder innerhalb der Welt noch außerhalb derselben möglich; nicht innerhalb, weder als ein Teil der Welt, weil es dann durch andere Teile bedingt sein würde, noch als das Ganze aller bedingten Erscheinungen, weil die Summe aller bedingten Erscheinungen nie zu einem Unbedingten werden könnte, aber auch nicht außerhalb der Welt, weil es dann

als ein Anfang in der Zeit liegen müßte und somit doch wiederum innerhalb der Welt liegen würde.

In seinen Erörterungen über diese Antinomien kommt Kant zu dem Schlusse, daß Thesis und Antithesis in der ersten und zweiten Antinomie beide unrecht, in der dritten und vierten beide, aber in verschiedenem Sinne, recht hätten, nämlich die Antithesis für Erscheinungen, die Thesis für die Ordnung der Dinge an sich.

In der ersten und zweiten Antinomie handelt es sich jedesmal um ein Unendliches, welches als solches nie fertig gegeben sein kann; hält man nun in der Weise der alten rationalen Kosmologie die Dinge für Dinge an sich, so würde ein Unendliches gegeben sein, welches ein Widerspruch sein würde. Vermieden wird dieser Widerspruch, wenn dieses Unendliche nicht als gegeben, sondern nur als aufgegeben betrachtet wird, d. h. wenn es sich nicht um einen Regressus *in infinitum,* sondern nur *in indefinitum* handelt, mit andern Worten, wenn es sich nur darum handelt, was die Dinge für uns sind, nicht was sie an sich sein mögen.

Bei dieser Erklärung können wir uns nicht beruhigen. Die Annahme eines Weltanfangs ist in jedem Sinne falsch, und schon der Grundsatz vom Beharren der Substanz tritt dafür ein, daß die Antithesis in der Erscheinungswelt recht behält. Die Frage, ob die Welt im Raume unbegrenzt und somit unendlich groß oder begrenzt und dann, im Vergleiche zu dem sie umgebenden unendlichen Raume, unendlich klein sei, schien uns lange Zeit unlösbar. Eines von beiden muß tatsächlich der Fall sein, welches von beiden, dieses zu entscheiden, schienen uns die empirischen Data zu fehlen. Indessen gibt es doch ein Datum, welches dafür zu sprechen scheint, daß die Welt nicht begrenzt, sondern unbegrenzt und somit, entsprechend dem unendlichen Raume, unendlich groß sein müsse, ein Gedanke, welcher seine Unerträglichkeit verliert, wenn wir uns daran erinnern, daß diese ganze unendliche Welt in der Form, wie wir sie kennen, nur

eine Schöpfung unseres Bewußtseins ist, eine Art Weltentraum, den wir alle mit einander träumen und aus welchem es ein Erwachen gibt. Daß aber, empirisch und nur als Erscheinung betrachtet, die Welt nicht begrenzt, sondern unendlich groß ist, daß jenseits unseres Fixsternsystems und jenseits aller Milchstraßen, Sternhaufen und Nebelflecken neue und immer wieder neue Welten auftauchen, welche mitsamt ihrem Inhalte ebenso real sind wie der Tisch vor mir, aber auch nicht realer als dieser, dafür scheint folgendes zu sprechen. Gesetzt, die Summe aller Sonnen im unendlichen Raume bildete ein begrenztes Ganzes, so würde dieses Ganze fort und fort in den umgebenden unendlichen Raum Wärme ausstrahlen, ohne sie zurückerhalten zu können; das Weltganze würde somit immer kälter werden und schließlich ganz einfrieren. Wäre dieses aber möglich, so wäre es schon längst geschehen, denn hinter uns liegt eine unendliche Zeit, in welcher schon alles geschehen sein müßte, was überhaupt geschehen könnte.

Von der vierten Antinomie können wir hier absehen, da Kant mit ihr schon in die rationale Theologie eingreift. Bei der dritten Antinomie aber bringt er eine Sache zur Sprache, welche für seine wie für alle Philosophie von der größten Wichtigkeit ist und den höchsten Triumph der kantischen Philosophie bedeutet, nämlich die Frage nach dem Zusammenbestehen der metaphysischen Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit in einer und derselben menschlichen Handlung.

Auf festen, unerschütterlichen Beweisen ruht die kantische Grundlehre, daß Raum, Zeit und Kausalität, weil aus dem Bewußtsein stammend, uns immer nur sagen, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind, und eine einfache, unvermeidliche Folgerung und Anwendung dieser Grundlehre auf das menschliche Handeln ist es, daß der Mensch als Erscheinung der Kausalität unterliegt und somit unfrei, hingegen als Ding an sich kausalitätlos und daher frei ist. Dementsprechend unterscheidet Kant den empirischen Charakter, welcher dem Gesetz der Kausalität und seiner Notwendig-

keit unterliegt, somit unfrei ist, von dem intelligiblen Charakter, welchen er für frei erklärt. Hier aber tritt uns eine nicht geringe Schwierigkeit der Kantischen und der in diesem Punkte völlig mit ihr übereinstimmenden Schopenhauerschen Lehre entgegen, da ein freier Charakter eine *contradictio in adjecto* ist. Entweder ein Wesen hat einen Charakter und als solchen bestimmte moralische Qualitäten, dann muß es, wie das Kausalitätsgesetz fordert, diesem Charakter gemäß handeln und ist, weil *operari sequitur esse,* unfrei, soweit aber ein Wesen frei sein soll, kann es noch gar keine Qualitäten, weder gute noch böse, und mithin noch gar keinen irgendwie beschaffenen Charakter haben. Der intelligible Charakter ist daher als völlig qualitätlos zu denken, etwa wie Jakob Böhme (Phil. d. Mittelalters S. 490 fg.) sich die Gottheit vorstellt, als die bloße ausgespannte Möglichkeit des Guten und Bösen, und indem die Seele vermöge ihrer ansichseienden Freiheit sich für das eine oder andere entscheidet, wird ihr qualitätloser intelligibler Charakter zu dem mit Qualitäten des Guten oder Bösen behafteten empirischen Charakter, ist daher nicht mehr frei, sondern muß den frei ergriffenen Qualitäten gemäß handeln und sich ausleben.

Wie aber der freie, qualitätlose intelligible Charakter mit dem an bestimmte Qualitäten gebundenen und daher unfreien empirischen Charakter zusammenbestehen könne, ist eine sehr schwere Frage. Platon glaubt, daß die Seele vor der Geburt sich frei für einen *βίος,* eine Lebensform, worunter wir den Charakter mitverstehen müssen, entscheidet, *ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης,* „an welchen sie mit Notwendigkeit gebunden bleibt" (Phil. d. Griechen S. 304), eine Theorie, welche als Prädeterminismus bezeichnet zu werden pflegt und auch noch in neuerer Zeit Anklang gefunden hat. Diese Theorie wäre richtig, wenn wir vor unserer Geburt Ding an sich, nach der Geburt aber nicht mehr Ding an sich, sondern nur noch Erscheinung wären. So gewiß aber wir in jedem Augenblicke unseres Lebens und bei jeder einzelnen Handlung einer-

seits Erscheinung, andererseits aber zugleich Ding an sich sind, ebenso gewiß begleitet uns das ganze Leben hindurch die Möglichkeit, uns bei jeder Handlung loszumachen von dem ganzen illusorischen Zusammenhang der Erscheinungswelt mit ihrer Gesetzmäßigkeit und uns, indem wir die Welt, ihre Ordnung und nicht am wenigsten uns selbst verleugnen, zurückzuziehen auf unsere ewige, kausalitätlose, ansichseiende, Gott seiende Wesenheit, eine Möglichkeit, welche in jeder freien, moralischen, d. h. unser Selbst verleugnenden Handlung zur Wirklichkeit wird und nichts Geringeres bedeutet als die in jedem Augenblicke des Lebens uns offenstehende Pforte der Erlösung.

3. Die drei Beweise der rationalen Theologie. Die teils aus dem Mittelalter, teils schon aus dem Altertum überkommenen Beweise für das Dasein Gottes werden von Kant auf drei zurückgeführt, sofern wir entweder im ontologischen Beweise aus dem bloßen Begriffe Gottes und ohne von der Tatsache des Daseins einer Welt Gebrauch zu machen, das Dasein Gottes zu erweisen suchen, oder im kosmologischen Beweise aus der Tatsache des Vorhandenseins einer Welt auf Gott als deren Urheber schließen, oder endlich aus einer bestimmten Beschaffenheit der Welt, nämlich aus der in den Dingen unleugbar vorhandenen Zweckmäßigkeit auf einen planmäßig schaffenden Urheber der Welt schließen. a) Der ontologische Beweis wurde zuerst geführt von Anselm von Canterbury (Phil. d. Mittelalters S. 384—387) und von Descartes auf eine klarere Form gebracht, aus welcher der Fehler des Beweises leichter zu finden war und von Kant gefunden wurde. Der Beweis geht aus von dem Begriffe Gottes als dessen, *quo majus cogitari nequit*, wie Anselm, als des *ens summe perfectum*, wie Descartes sagt, als des *ens realissimum*, des Inbegriffes aller Realität, wie Kant sich ausdrückt, und rechnet zu den Vollkommenheiten Gottes außer Allmacht, Allweisheit, Allgüte usw. auch die Existenz. Kant aber zeigt, daß die Existenz nicht ein Prädikat unter

anderen Prädikaten, sondern die Setzung des Gegenstandes mit allen seinen Prädikaten ist. Gott in der Idee ist ganz ebenso groß wie Gott in der Realität; hundert Taler in der Idee sind genau dieselbe Summe wie hundert Taler in Wirklichkeit. Es ist daher verlorene Mühe, aus dem bloßen Begriffe Gottes seine Existenz herausklauben zu wollen. b) Der kosmologische Beweis geht aus von dem, was man, unter Verkennung des richtigen Begriffes vom Zufalle, damals die Zufälligkeit der Welt *(contingentia mundi)* nannte, und schließt von dieser Zufälligkeit als Wirkung auf ein schlechthin notwendiges Wesen als deren Ursache. Der ganze Beweis, so populär er ist und so oft er verwendet wurde, beruht auf einer unerlaubten Anwendung der Kausalität. Er schließt: Jede Wirkung muß eine Ursache haben, die Welt ist eine Wirkung, hat also eine Ursache, und diese Ursache ist Gott. Aber das Kausalitätsgesetz bezieht sich nur auf jede einzelne Wirkung in der Welt und fordert für sie eine entsprechende Ursache; ist dieser Forderung Genüge geleistet, so ist der Anspruch der Kausalität befriedigt und damit erloschen. Er erhebt sich wieder aufs neue, sofern die ermittelte Ursache ihrerseits wiederum die Wirkung einer weiter zurückliegenden Ursache ist, ohne jemals zu einer ersten Ursache zu gelangen, denn eine solche wäre eine Wirkung, welche keine Ursache hätte, somit etwas Unmögliches. Übrigens würde das kosmologische Argument nicht ausreichen, um zu einem Begriffe Gottes mit allen ihm zukommenden Pädikaten zu gelangen, und muß, um diesen Zweck zu erreichen, wieder zum ontologischen Beweise für das Dasein Gottes als des Inbegriffes aller Realität seine Zuflucht nehmen. c) Der physikotheologische (oder teleologische) Beweis geht aus von einer bestimmten Tatsache, nämlich von der unleugbar in der Natur vorliegenden Zweckmäßigkeit, welche einen planmäßig schaffenden Welturheber zu fordern scheint. Bis auf Kant bestand dem Problem dieser Zweckmäßigkeit gegenüber nur eine zweifache Möglichkeit; entweder man mußte sie mit

Epikur und Lukrez, mit Descartes und Spinoza einfach leugnen, d. h. die Augen vor einer offen daliegenden Tatsache verschließen, oder man mußte mit vielen Denkern und selbst mit einem so skeptischen Geiste wie Voltaire aus der zweckmäßigen Beschaffenheit der Organismen auf einen nach Zwecken schaffenden Gott schließen. Die wahre Widerlegung dieses Beweises liegt in der kantischen Philosophie, tritt aber in der Kritik der reinen Vernunft noch nicht mit voller Deutlichkeit hervor. Es ist, als ob Kant sich scheute, diesem Beweise den Gnadenstoß zu versetzen. Er bemängelt an ihm, daß er von der Analogie der Naturschöpfungen mit menschlichen Kunstwerken wie Schiffen, Uhren u. dgl. sich leiten lasse, daß er im besten Falle nur einen die Materie formenden Weltbaumeister (den *δημιουργός* des Platon), nicht aber einen Weltschöpfer zu erweisen vermöchte, und daß die Zweckmäßigkeit der Dinge nur auf Gott als einen sehr weisen und mächtigen Urheber, nicht aber als den Inbegriff aller Realitäten zu schließen erlauben würde, daß somit auch dieser Beweis nur auf einem Umwege zum ontologischen Argument zurückführe. Die volle Widerlegung ist erst aus der Kritik der Urteilskraft zu entnehmen und liegt in dem Nachweise, daß die Zweckmäßigkeit der Dinge nur von dem erkennenden Subjekt in die Natur hineingeschaut werde. So zeigt uns der menschliche Organismus eine Vielheit von Organen, welche sämtlich, als geschehe es auf Verabredung, zur Einheit der Lebenszwecke zusammenwirken. Aber diese ganze Vielheit der harmonisch zusammenarbeitenden Organe und Funktionen erklärt sich daraus, daß der Mensch als Ding an sich raumlos und zeitlos ist und somit eine Einheit bildet, welcher alles Nebeneinander der Organe im Raum und alles Nacheinander der Zustände in der Zeit völlig fremd ist. Diese Einheit kann dadurch nicht aufgehoben werden, daß unser erkennendes Subjekt dieselbe in die ihm eigenen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit hineinschaut; und so erklärt sich die wunderbare Erscheinung der Einheit in der Vielheit, der

Einheit des Organismus und der Lebenszwecke in der Vielheit der Organe und Funktionen, worauf die ganze Zweckmäßigkeit beruht, welche wir im Leben des Organismus wahrnehmen.



Über Arzt, Kunst, Wissenschaft und ihr Verhältnis zu einander.

Von **Albert Esser** (Düsseldorf).

Wenn man im Alltag die Leute über Krankheiten so reden hört, wie man es dutzendmal am Tage erleben kann, so gewinnt der Nicht-Voreingenommene den Eindruck, daß es nichts Leichteres gäbe, als Kranke zu behandeln und Krankheiten zu heilen. Jedermann weiß bei jeder vorkommenden Krankheit ein untrügliches Mittel, das, weil es der Tante väterlicherseits geholfen hat, auch für den Onkel mütterlicherseits „probat" ist. Und so erleben wir täglich das Schauspiel, daß die meisten Menschen neben ihrem gewöhnlichen Berufe gelegentlich mit Eifer und Nachdruck noch den Beruf des Arztes ausüben.

Zerlegt man diese Erscheinung in ihre psychologischen Komponenten, so finden wir zwei Motive, die diese Tatsache, so merkwürdig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, mit einer Deutlichkeit erklären, die unser Kausalitätsbedürfnis völlig befriedigt. Es ist dies einerseits das Motiv des Mitleides, das in dem fremden Leid das Leid der gesamten Menschheit ahnt und es in dieser Hinsicht im Unterbewußtsein als eigenes empfindet. Es resultiert dies nach Schopenhauer aus dem alle Menschen verbindenden Gefühle, das trotz aller Gegensätzlichkeit der persönlichen Interessen die Menschen, ja sogar alles Leben, allen Willen zum Leben zu einer Einheit zusammenschweißt, die unter dem „Schleier der Maja", d. h. unter dem Scheine der Einzelwesen, bedingt durch unsere

subjektiven Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, alles Lebendige von einem und demselben Pulse durchglühen läßt, eine Erkenntnis, die die alten indischen Upanischaden auf die Formel „*tat tvam asi*", „das bist du", und die christliche Religion auf das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben", gebracht haben.

Das zweite Motiv der Hilfsbereitschaft bei fremdem Leiden wird geliefert von einem Gefühle, das dem Mitleid, dem Gemeinsamkeitsgefühle, entgegengesetzt ist, von dem Gefühle der Überlegenheit, von dem Einzelgefühl. Es schlummert dies mehr oder weniger in jeder Menschenseele, und sei diese auch noch so primitiv. Es ist dasselbe Gefühl, das uns immer, wenn wir von den Fehlern und Torheiten der Menschen, zu denen wir doch auch gehören, von „den Leuten", „dem Publikum", „der Masse" reden läßt, wobei wir im Inneren unsere höchsteigene Person ganz selbstverständlich ausnehmen. Und wenn die anderen, die nach unserem Empfinden zum Publikum gehören, wieder vom „Publikum" als Massenerscheinung reden, dann gehören wir in ihren Augen ebenso selbstverständlich zur Menschenherde, die stumpf und dumpf ihr Leben lebt. Es ist eben jeder bei allen Masseninstinkten auf dem Grunde seiner Seele Individualist, „ein König im Verborgenen". Je mehr das zwingende Leben den einzelnen in die Herde pfercht, ihn zur Registrierungsmarke prägt, um so größer ist als Gegenreaktion die persönliche Empfindung der Eigenheit bei dem einzelnen. Die schärfste Ausprägung dieses Gefühles hat die Philosophie eines Nietzsche gezeitigt. Und so stellt sich, so widersprechend es klingen mag, das Gefühl, das zu ärztlicher Hilfeleistung treibt, dar als ein Produkt aus Gemeinsamkeits- und Einzelgefühl, aus Masseninstinkt und Herrengefühl, aus Altruismus und Egoismus, aus Christentum und Heidentum. Das bildliche, körperliche Äquivalent dieser geistigen Erscheinung des Gemeinsamkeitsgefühles ist das Herz, der Ausdruck des königlichen Einzelgefühles das Gehirn als Sitz des Willens und des Verstandes.

In diese beiden Faktoren teilen sich mit dem ärztlichen Berufe noch zwei andere Herrenberufe: der des Priesters, des Herrschers über die Seele und des Vermittlers des Menschen mit dem Höchsten, und der des Königs, des Gebieters über Leib und Leben. Und so heißt Arzt sein in des Wesens Kern nichts Anderes als Priester, als König sein, allerdings nur für den Berufenen, nicht den Gemachten. Der eine übt ärztliche Kunst, der andere betätigt sich in ärztlicher Leistung. Und dieser Unterschied führt uns zum Verständnis der ärztlichen Kunst.

Doch zuvor die allgemeine Frage: Wodurch unterscheidet sich der Künstler vom Nicht-Künstler? Und die Antwort lautet: durch die Quelle, den Ursprung seines Werkes, und durch den Weg, auf dem der eine und der andere zu ihm gelangen.

Das Werk des Nicht-Künstlers ist ein Ergebnis seiner Gedankenarbeit. Mit der Summe des bekannten Wissens operiert der Nicht-Künstler auf rein logischem, verstandesmäßigem Wege. Von irgendeinem festfixierten Punkte seiner Wissenschaft geht er aus und bahnt seinen Weg mit Hilfe seiner Gedankenoperation, mit Hilfe seiner logischen Grundsätze, seiner aus den einzelnen Erscheinungen abstrahierten Begriffe. Sein Wesen ist nicht Kühnheit, sein Wesen ist Sicherheit. Nirgends verläßt er den fest gegründeten Boden der Empirie und der Logik, und sein Stolz ist die unerbittliche Konsequenz, die ihm unfehlbare Führerin ist. So macht er seine Forschungsreise durch bis dahin unbekannte Gebiete, aber auf keiner einzelnen Station dieser Reise ist er ohne Verbindung mit seinem Ausgangspunkt, mit dem Hafen, den er verließ. Die Brücken brach er nicht hinter sich ab, die Schiffe verbrannte er nicht. In der Dunkelheit und dem Nebel des unbekannten Landes leitet ihn sicher der Kompaß der Wissenschaft, und sein Verstand, seine Berechnung, seine Logik bedeuten ihm die drahtlose Telegraphie, durch die er sich jeden Augenblick mit der Heimat verständigt, durch die er sich Rat holt in

schwieriger Lage. Er schafft anscheinend neue Werte, die aber im Grunde genommen nichts anderes sind als Konsequenzen, Erweiterungen des bereits bekannten Wissens, die uns nur deshalb als Neuwerte imponieren, weil wir mit unserem engbegrenzten Verstande nicht ihren Zusammenhang mit dem Urwissen überblicken können und weil die neue Formel uns blendet. Neuland entdeckt er nicht, er verscheucht nur den Nebel, der über dem noch unbekannten Lande lag. Was Mephisto vom Philosophen sagt, paßt auf den Nicht-Künstler jeder Art menschlicher Betätigung:

„Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist euch, es müßt' so sein:
Das Erst' wär' so, das Zweite so,
Und drum das Dritt' und Vierte so,
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär',
Das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr."

So steht jeder, der sich als Nicht-Künstler irgendwie menschlich betätigt, „mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde." Die Sicherheit ist ihm alles, die Kühnheit nichts, Verstand der Führer, Phantasie Verführerin. Und damit kommen wir zum Kriterium des Künstlers.

Das Arbeitsmittel des Künstlers ist wesentlich anders, es ist der Urgrund alles menschlichen Wissens, die Anschauung oder Intuition. Nur die Anschauung, d. h. die Fähigkeit des menschlichen Geistes, etwas ursprünglich, befreit von allen logischen Zusammenhängen, spontan zu sehen, vermittelt neue Werte. Die Wissenschaft entwickelt nur die durch die Anschauung gewonnenen neuen Werte bis in ihre letzten Konsequenzen. Der mit der Gabe der Anschauung Beglückte ist es, der neue Wege bahnt, der einen neuen, eigenartigen Standpunkt zu einer alten Frage einnimmt und durch die Einfachheit und Selbstverständlichkeit dieses Standpunktes überrascht, so daß jeder Philister sich wundert, warum er selbst nicht der Entdecker oder Erfinder ist. Der simpelste Ausdruck dieser Erscheinung ist das Ei des Columbus. Den Anschauungsbegabten überfällt plötzlich ein Gedanke, eine Vision,

ein Bild, eine Melodie, eine Erkenntnis, deren Ursprung ihm selbst und allen anderen ewig verborgen bleibt. Sie ist da, und eine weitere Erklärung ist nicht möglich. Innerlich schaut er plötzlich etwas Aufblitzendes, Unerhörtes, Niegedachtes, aber so Selbstsicheres, daß er instinktiv fühlt und ahnt, daß etwas Großes, etwas Ewiges in die Erscheinung tritt. Er ist gleichsam wie von einem inneren Lichte, das nicht von dieser Erde scheint, durchglüht und durchleuchtet. Es braust und brandet in ihm, daß die Außenwelt ihm ganz versinkt, daß sie keinen Anteil mehr an ihm hat. Es sind dies die Geburtswehen, unter denen die neue Wahrheit ins Leben tritt. Er hört nur die innere Stimme, sieht nur das innere Bild, und das Neue, Kühne, Unerhörte ist mit einem Male geboren. Gottbegnadete Augenblicke sind es, selten unter den Menschen wie alles Gottbegnadete. Und ist der Augenblick verpaßt, keine Ewigkeit ruft ihn mehr zurück. Das sind die Stunden, in denen der erste Gottesgedanke in primitiven Menschenhirnen aufleuchtete, in denen Copernikus die Sonne anstatt wie bisher die Erde stillstehen ließ und Columbus im Geiste Amerika sah und einfach nach Westen anstatt nach Osten fuhr. Kant drehte kurzer Hand die uralte philosophische Lehre um, die sagte, daß unsere Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten müßte, ließ sich vielmehr die Gegenstände nach unserem Erkenntnisvermögen richten und schuf damit das Tiefste, das wir kennen, „die Kritik der reinen Vernunft". Diese Stunden waren es, die in Jesus bei dem 40tägigen Fasten in der Wüste den Gedanken von der Menschenerlösung aufblitzen ließen und in denen Goethe den Plan zu seinem Faust schuf. Ich sage absichtlich den Plan zum Werke und nicht die Werke selbst, weil diese wieder nur unter dem nachwirkenden Einflusse der göttlichen Geburtsstunden, nicht in diesen selbst geschaffen wurden und auch nicht geschaffen werden konnten. Die Ausführung und Ausarbeitung können nur auf begrifflichem, logischem und verstandesmäßigem, in unserem Sinne auf unkünstlerischem Wege, geschehen.

So charakterisiert sich das Wesen des Künstlers als in seiner Fähigkeit zur Anschauung, zur Plastizität, begründet. Jeder Künstler ist ein gottbegnadeter Seher; die Schleier der Wirklichkeit lassen vor ihm ihre Hüllen fallen, und er schaut die Wahrheit, die Schönheit in Augenblicken, die ihn gottähnlich machen, in ihrer ureigensten Gestalt. Und der Künstler ist um so größer, je entwickelter seine Anschauungsfähigkeit, seine Sehergabe ist. Es beschränkt sich das Künstlertum deshalb auch nicht, wie man gemeinhin meint, auf die rein künstlerischen Berufe, sondern jeder Beruf, welchen man auch herausgreife, kann auf den Anschauungsbeglückten, d. h. Künstler, künstlerisch, plastisch, anschaulich einwirken, wodurch dieser zu Neuwerten, zu Kunstwerken, in seinem Berufe gelangen kann. Und umgekehrt ist noch lange nicht jeder ein Künstler, der in einem rein künstlerischen Berufe tätig ist und sich Künstler nennt.

Und hier setzt auch die Kunst in der Heilkunde ein, hier beginnt das Gebiet der ärztlichen Kunst.

Es ist damit für den Verständigen nicht gesagt, daß der Künstler-Arzt nun bar jeder Wissenschaft und Technik sei. Im Gegenteil, diese bleiben das unerläßliche Fundament, dessen sich der ärztliche Künstler bedient, um seine Kunstwerke zu schaffen. Gerade wie der Maler, der sein inneres Erlebnis in Farben, oder der Bildhauer, der es in Formen bringen will, seiner Berufstechnik und seiner Berufswissenschaft vollkommen sicher sein muß, um sein Werk vollendet zu schaffen. Aber der Unterschied ist der: Der ärztliche Nicht-Künstler geht seinen Gedankenweg. Die Wissenschaft und ihre Lehren beherrschen ihn, statt daß er ihr Herrscher ist, dem sie untertan wären. Für jede pathologische Abweichung hat er seine Erklärung, so gelehrt ist er. Die Gelehrsamkeit erdrückt ihn ganz. Rubrizierung, Differenzierung sind seine Worte, und die unerbittliche Logik flößt sogar seinem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Gegner Ehrfurcht ein. Die Analyse dominiert vor der Synthese

und das kalte Skelett vor dem pulsierenden Organismus. Der ärztliche Nicht-Künstler geht ruhig Schritt für Schritt, gestützt auf seine Regeln, die eine nach der anderen ihre Anwendung finden, bis er zur Erkenntnis des Krankheitszustandes und zu seinem Heilplan gelangt. Anders ist der Weg des Berufenen. Es ist etwas in ihm, eben seine künstlerische Anschauung, die ihn manchmal, beileibe nicht immer, blitzartig eine dunkle Situation in aller Schärfe erkennen läßt und ihm eine Einsicht gibt, zu der der Nicht-Anschauungsbegabte erst mit Hilfe seiner Logik und seiner Überlegung gelangt. Und die Kontrolle an dem Maßstabe seiner Wissenschaft gibt dem Künstler-Arzt *a posteriori* recht, nachdem er *a priori* gleichsam unvermittelt in reiner Anschauung zur richtigen Erkenntnis gelangt ist. Jeder Berufene wird, wenn er in die Erinnerung zurückgreift, dieses das eine oder andere Mal an sich selbst beobachtet und gefühlt haben und sich auch des königlichen Gefühles erinnern, das ihn dabei überkam. Er fühlte, daß er in solchen heiligen Augenblicken reiner Erkenntnis ein höheres Wesen sei, das ihn den alten Sehern des grauen Altertumes gleich machte, wenn diese aus dem Opferblute und den Eingeweiden der Tiere die dunkle Zukunft erhellten. Er fühlte die innersten Kräfte in sich walten, die seinen Sinnen höhere Erkenntnisgabe verliehen. Als Teil der überall und immer wirkenden Natur erkannte er das Wesen eines anderen, ihm gleichartigen Teiles, und das heilige Gemeinschaftkeitsgefühl alles Lebendigen machte ihn in seiner Seele erzittern. Es wurde ihm bewußt, daß nicht im mechanischen Erfassen der Krankheit, sondern in dem lebendigen Erleben der Persönlichkeit der Reiz, die Kunst des ärztlichen Handelns liegt.

Doch diese heiligen Augenblicke sind selten, sehr selten. Für gewöhnlich muß auch der Künstler sich begnügen mit seiner Wissenschaft und seiner Technik, und die Seele muß lange zehren von den wunderbaren Augenblicken. Diese Spannung, die das künstlerische Erleben begleitet, muß natur-

notwendig eine Entspannung, ein Zurücksinken auf das altgewohnte Lager zur Folge haben. Auch in der Region der Psyche „läßt sich nichts so schwer ertragen, wie eine Reihe von guten Tagen".

Doch die Frucht aus diesen Momenten der Begeisterung ist hundertfältig. Wie Schuppen ist es dem Künstler von den Augen gefallen, und die durch Intuition erfaßte Wahrheit ist deutlicher, faßbarer, klarer als die auf logischem Wege erreichte. Was der Gemachte nur mit dem Fernrohre seiner Überlegung mühsam sich zusammensieht, aus einzelnen Teilen sich zusammensetzen muß, übersieht der Berufene mit seinem göttlichen Auge auf einmal. Und dabei hat der Künstler-Arzt dieselbe innere Gewißheit der unbedingten Wahrheit, die auch Künstler anderer Berufe in sich fühlen, wenn sie das Bild ihrer Kunst vor ihrem Geiste stehen sehen, lange bevor es in Wirklichkeit entstanden ist. Bismarck rechnete in der Politik mit „Imponderabilien", mit nicht näher zu bestimmenden Faktoren, unmeßbar, unwägbar und auch unaussprechbar, die nur seinen Sinnen, besser gesagt nur seiner Seele deutlich, anderen aber völlig unsichtbar waren, und der Gang der Geschichte bestätigte die Wahrheit seines inneren Sinnes. So entschleiert sich auch dem Künstler-Arzt manches, was profanen Augen zu sehen nicht vergönnt ist. Auch er rechnet außer mit konkreten Faktoren der Physiologie und der Pathologie mit „Imponderabilien", mit geistigen Faktoren, die man Seele, Lebenskraft oder Wille zum Leben oder zur Krankheit oder sonstwie nennen mag, „Name ist Schall und Rauch", und auch der Verlauf oder der Ausgang einer Krankheit oder eines anderen körperlichen Zustandes beweisen die Echtheit seines Künstlertums.

Es läßt sich schwer sagen, worauf diese Sehergabe, die die Geweihten aller Berufe mit einander zu einem heiligen Bündnis verbindet, beruht. Unsere Kenntnis der Seelenvorgänge ist noch nicht soweit vorangeschritten, daß wir auf rein wissenschaftlichem, unkünstlerischem Wege die einzelnen

Stationen von der Ursache bis zur Wirkung klar und deutlich aufdecken können. Was hinter den Erscheinungen und Äußerungen unseres geistigen Lebens steckt, ist uns unbekannt und wird uns wohl auch stets Geheimnis bleiben. So viel ist sicher, daß die Intuition, das Künstlertum, gerade wie die Logik, die Wissenschaft, in Beziehung steht zu den körperlichen Zuständen. Und dieses sagt uns vielleicht, daß beide, so merkwürdig es auch klingen mag, wesensverwandte, wenn auch äußerlich verschiedengeartete Geschwister sind, deren Eltern wir allerdings nicht kennen. Und diese Wesensverwandtschaft ist es, die zwei scheinbar so feindliche Begriffe, wie Künstlertum und Wissenschaft es nun einmal sind, zur Versöhnung bringen könnte. Bei dieser Erkenntnis verspüren Künstler und Gelehrte wie auch jeder, der, ohne zu einem der beiden zu gehören, ahnenden Geistes und klaren Auges ist, einen Hauch der überall wenn auch verschiedenartig tätigen Mutter Natur.



Grillparzer und Schopenhauer*).

Von Dr. **Horst Geißler.**

1.

Die Grundlagen der Kunst.

§ 1. Die Kontemplation.

„Ich nehme mir bei diesen Anmerkungen vor, ohne Rücksicht auf ein System über jeden Gegenstand dasjenige niederzuschreiben, was mir aus seinem eignen Wesen zu fließen scheint. Die dadurch entstehenden Widersprüche werden sich am Ende entweder von selbst heben, oder, indem sie nicht wegzuschaffen sind, mir die Unmöglichkeit eines Systems beweisen[1].“ Mit diesem Satze beginnt Grillparzer im Jahre 1819 seine unter dem Titel „Zur Kunstlehre“ zusammengefaßten ästhetischen Aufsätze. In der Tat lassen sich gewisse Widersprüche nicht heben (welcher Art sie sind, wird sich später zeigen), im ganzen aber ist es bereits Fritz Strich gelungen, die Einheit in den ästhetischen Anschauungen des Dichters nachzuweisen[2]; u. a. ist dort auch auf Schopenhauers Einfluß hingewiesen; der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat jedoch im Verlaufe der Untersuchung gefunden, daß dieser Einfluß des Philosophen auf den Dichter ein noch bedeutend größerer ist, als Strich annimmt. Ein nochmaliges

*) Nachfolgende Ausführungen sind einer Inauguraldissertation „Grillparzer und Schopenhauer“ entnommen (Weimar 1915, Selbstverlag d. Verf.).

[1]) Grillparzers Werke (Gold. Klass. Bibl.) XII S. 9.

[2]) Fritz Strich „Grillparzers Ästhetik“ Berl. 05, S. 6.

Eingehen auf die Ästhetik Grillparzers schien daher geboten, dem Thema gemäß natürlich nur insofern sie in Beziehung zu Schopenhauer steht.

Das für Grillparzers ganze Entwicklung wichtige Jahr 1819 brachte dem Dichter außer der Bekanntschaft mit Friedrich Bouterweks „Ästhetik" auch diejenige mit Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" [1]). Im dritten Buche dieses Werkes gibt der Philosoph eine Darstellung seiner Anschauungen über die Ästhetik, welche überaus anregend auf Grillparzer wirkte; auf diese Anregung ist es wohl zum großen Teil zurückzuführen, daß im gleichen Jahre die eben genannten „Zur Kunstlehre" betitelten Aufsätze des Dichters entstanden. Sie zeigen, daß Grillparzer hier die Lehre des Philosophen von den zwei Möglichkeiten der Weltbetrachtung sich aneignete, ein Umstand, der, wie wir noch sehen werden, von grundlegender Bedeutung für sein gesamtes künftiges Schaffen werden sollte. Zweierlei Arten gibt es — lehrt Schopenhauer — die Welt und die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen zu erfassen: die wissenschaftliche und die kontemplative. Die wissenschaftliche betrachtet die Dinge so, wie sie zunächst dem Prüfenden sich zeigen, nämlich als Wirkungen aus Ursachen, d. h. dem Satze vom Grunde unterworfen, der — um mit Kant zu reden — *a priori* im menschlichen Gemüte bereit liegt. Grillparzer schließt sich dieser Ansicht an: „Von Wahrnehmungen zu Begriffen und von diesen zu Urteilen und Schlüssen emporsteigend, gewinnen wir eine Ansicht, die, auf die Natur unseres Geistes gegründet und, bei gehöriger Deduktion, ebenso unerschütterlich, als seine Gesetze, die Grundlage von allem dem ausmacht, was als Wissen die Welt erleuchtet und als Wahres sie beglückt" [2]). Diese Art der Betrachtung hat jedoch, obwohl sie die Welt erst eigentlich

---

[1]) Vgl. Hock und Smekals Gesamtregister zu Grillparzers Werken (Gold. Klass. Bibl.) S. 275.

[2]) XII S. 11.

verständlich macht, einen Nachteil: sie bleibt immer an der Oberfläche, insofern sie nämlich die Dinge lediglich als Erscheinungen anschaut; über den letzten Zusammenhang, über den Urgrund der Erscheinungswelt kann sie nichts ausmachen. Befangen in den rein subjektiv-geistigen Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität kann sie nicht über die durch diese gezogenen Grenzen hinausgehen. An strenge Stufenfolge gebunden, sieht sie „am Rande ihres Kreises wohl noch die Stangen der großen Leiter ins All hinaufreichen, aber ohne Sprossen, und sie sinkt zurück" [1]). Ist damit nun aber die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens erreicht? Kant hatte diese Frage in seiner „Kritik der reinen Vernunft" bejaht; Schopenhauer — und mit ihm Grillparzer — gibt sich mit dieser Resignation nicht zufrieden. Zwar ist es klar, daß unser Erkennen bei dieser Art der Betrachtung, unterworfen dem Satze vom Grunde, nicht weitergehen kann; dennoch ist es dem Menschen möglich, darüber hinauszugelangen, nur muß er eben dann seinen Intellekt vom Satze vom Grunde befreien: „Da wir nun also als Individuum keine andere Erkenntnis haben, als die dem Satze vom Grunde unterworfen ist, . . . so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge . . . erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht [2])." Diese Veränderung vollzieht sich, indem sich das Subjekt losmacht von jeder Willensbeziehung zum Objekt, sich also rein erkennend und nicht selbst interessiert verhält, d. h. indem es zum bloßen Subjekt des Erkennens wird. Es erreicht diesen Zustand dadurch, daß es sich lediglich anschauend verhält: durch Kontemplation, frei von allen Beziehungen, die seinen Willen affizieren. Dieser Lehre schließt sich Grillparzer wiederum an: „Man kann jedes Ding dieser Welt entweder einzeln für

---

[1]) XII S. 11.
[2]) W. a. W. u. V. Bd. I § 33 S. 207.

sich oder in Verbindung mit den übrigen Dingen betrachten[1]).“ Die Möglichkeit einer solchen „Verbindung“ aber beruht — hier zeigt sich die Verwandtschaft mit Schopenhauer — auf dem Satze vom Grunde. Die Kontemplation erfordert eine völlige Konzentration des Geistes, bei der kein Gefühl dominieren darf; der Dichter sagt: „Unter Beschauung verstehe ich jene Richtung des menschlichen Wesens, durch welche alle seine Kräfte und Vermögen, innere und äußere, ohne Sonderung, ohne daß eines oder das andere vorherrsche, wie in einem Brennpunkte auf einen Gegenstand geheftet werden usw.[2])“; und in „Des Meeres und der Liebe Wellen“ läßt er den Priester sagen:

> Sammlung? Mein Kind, sprach das der Zufall bloß?
> Wie, oder fühltest du des Wortes Inhalt,
> Das du gesprochen, Wonne meinem Ohr?
> Du hast genannt den mächt'gen Weltenhebel,
> Der alles Große tausendfach erhöht
> Und selbst das Kleine näher rückt den Sternen.
> Des Helden Tat, des Sängers heilig Lied,
> Des Sehers Schaun, der Gottheit Spur und Walten,
> Die Sammlung hat's getan und hat's erkannt usw.[3])

Und in „Libussa“, die man geradezu ein Drama der Weltbetrachtungen nennen kann, sagt Kascha:

> Wer gehen will auf höhrer Mächte Spuren,
> Muß einig sein in sich, der Geist ist eins.
> Wem's nicht gelungen, all die bunten Kräfte
> Im Mittelpunkt zu sammeln seines Wesens,
> So daß der Leib zum Geist wird und der Geist
> Ein Leib erscheint, sich gliedernd in Gestalt,
> Wem ird'sche Sorgen, Wünsche und das Schlimmste
> Von allem, was da stört, — Erinnerung
> Das weitverbreitete Gemüt zerstreun,
> Für den gibt's fürder keine Einsamkeit usw.[4]).

Nur mit Hilfe der Kontemplation kann das Gemüt in jenen Zustand versetzt werden, in dem es für die Kunst produktiv

---

[1]) XI S. 27.
[2]) XII S. 11; vgl. ferner das Gedicht „An die Sammlung“ II S. 33.
[3]) VI S. 49 V. 940—48.
[4]) VII S. 66 V. 1140 ff.

und rezeptiv befähigt wird. Grillparzer prägt den Satz: „Die Steigerung des Seelenzustandes entsteht dadurch, daß die einzelnen Kräfte, aus ihrer Zerstreuung über die ganze Welt in die Enge des einzelnen Gegenstandes gebracht, sich berühren, wechselseitig unterstützen, heben, ergänzen. Durch diese Isolierung nun wird der Gegenstand gleichsam aus dem flachen Niveau seiner Umgebung herausgehoben[1]." Und aus diesem Grunde muß sich der Dichter „immer auf dem Standpunkte der Anschauung" erhalten, sobald er „zur Reflexion Zuflucht nehmen" muß, ist „alles verloren"[2]), er muß „der Unmittelbarkeit der Anschauung gehorchen"[3]).

Auf dieser Lehre von der Kontemplation gründen Schopenhauer und, ihm folgend, Grillparzer ihre Ästhetik. Wie Schopenhauer, so meint auch der Dichter: „Wie gefährlich die Wirkung dieses Beschauungsvermögens in seiner Anwendung auf Gegenstände des Wissens und als Supplement des Erkenntnisvermögens ist, haben die Erfahrungen aller Jahrhunderte nur zu deutlich gezeigt . . . aber es gibt eine Anwendung dieses Beschauungsvermögens, wo dasselbe der Kontrolle nicht entbehrt, insofern es nämlich sich bestrebt, das, was es geschaut, in einem Bilde darzustellen — insofern es zur Kunst wird[4])."

Die Vorbedingung zum Entstehen eines Kunstwerkes ist also die Kontemplation; warum, werden wir sogleich sehen.

§ 2. Die Idee.

Der Unterschied zwischen Schopenhauer und Grillparzer besteht — inbezug auf ihre Kunstlehre — darin, daß sich die Ästhetik des Philosophen restlos aus seiner Metaphysik ergibt, während dies bei Grillparzer nicht der Fall ist — schon darum nicht, weil der Dichter kein metaphysisches System aufgezeichnet hat.

---

1) XII S. 43.
2) XIV S. 71.
3) XV S. 286.
4) XII S. 12.

Nach Schopenhauers Lehre erstreckt sich das menschliche Erkenntnisvermögen, soweit es sich wissenschaftlich betätigt, nur auf die Welt der Erscheinungen, nicht aber auf das Ding an sich. Denn das Ding an sich ist raumlos, zeitlos, dem Satze vom Grunde nicht unterworfen — und die wissenschaftliche Erkenntnis ist eben in diesen Formen befangen. Die beschauliche Weltbetrachtung jedoch, die Kontemplation, kann, als losgelöst vom Satze vom Grunde, das Ding an sich erkennen: es ist der Wille. Im allgemeinen aber geht auch diese Art der Weltbetrachtung nicht bis zu dieser letzten Stufe. Denn sie hat als Objekt der Anschauung noch immer ein reales Ding, einen empirischen Gegenstand: da sie nun aber denselben frei von allen kausalen Beziehungen betrachtet, so verliert er für sie alles ihm Unwesentliche, das früher vielleicht in irgendeiner Form den Willen affizierte: der Mensch erkennt das eigentliche Wesen des Gegenstandes, seine ewige Form; das einzelne Ding verliert seine Individualität, es wird zum Repräsentanten seiner Gattung; man erkennt in ihm lediglich eine Stufe der „Objektivation des Willens", d. h.: die reine Kontemplation erkennt die Platonische Idee [1]), das jedem Dinge zugrunde liegende unwandelbare Ewige. Zu dieser Erkenntnis kommt noch der Umstand, daß das Subjekt, weil es sich lediglich erkennend verhält, frei wird von jeder Affizierung des Willens; alles Wollen entspringt einem Bedürfnis, einem Unbefriedigtsein, einem Leiden [2]); ist der Mensch also frei vom Wollen, so ist er leidlos, glückselig. Und aus diesen beiden Elementen: der Erkenntnis des Ewigen und der Leidlosigkeit, entspringt das Gefühl des Schönen [3]). Das Objekt der Kunst, als einer Darstellung des Schönen, muß also die Platonische Idee sein.

Diese erhabene Lehre Schopenhauers konnte nicht verfehlen, Eindruck auf Grillparzer zu machen. Aber hier be-

---

1) W. a. W. u. V. Bd. I § 30 ff. S. 200—213.

2) a. a. O. § 38 S. 230.

3) a. a. O. § 41 S. 248.

gegnen wir einem der von ihm selbst gefühlten Widersprüche; durch Schreyvogel war der Dichter frühzeitig auf Kant hingewiesen worden, und besonders dessen „Kritik der Urteilskraft“ hatte er eifrig studiert; hier fand er jedoch einen ganz anderen Begriff von der ästhetischen Idee [1]). Dazu kam noch ein anderes Moment, welches man nach Bacons Vorgang zu den *idola fori* rechnen könnte: der gewöhnliche Gebrauch des Wortes „Idee“; Fritz Mauthner sagt in seinem „resignierten“ Wörterbuche der Philosophie [2]): „Die französische *idée* muß man je nach Umständen übersetzen mit Begriff, Vorstellung, Bild, oder mit Gedanke, Einfall, oder mit Meinung, Plan, oder gar mit Entwurf, Skizze.“ In der Tat findet sich das Wort in allen diesen Bedeutungen bei Grillparzer angewandt; man trifft Belege dafür auf fast jeder Seite der Prosaschriften des Dichters. Diese Momente muß man bei einer Untersuchung über Grillparzers Stellung zur Schopenhauerisch-Platonischen Idee in Betracht ziehen, und eine genaue Ausscheidung derjenigen Stellen, an denen mit „Idee“ die Platonische gemeint ist, stößt oft auf Schwierigkeiten. Da auch Schelling die „Idee“ als Objekt der Kunst bezeichnet, so liegt die Vermutung nahe, daß sowohl Schopenhauer als auch Grillparzer aus der Schellingschen Philosophie ihre Ansichten über diesen Punkt entnommen haben könnten, so daß ein direkter Zusammenhang zwischen beiden hier nicht vorzuliegen brauche. Prüft man jedoch die Anschauungen Schellings näher, so ergibt sich, daß eine solche Abhängigkeit der beiden von seinen Lehren kaum denkbar ist. Eduard

---

1) Kritik der Urteilskraft (Reclam) § 49 S. 195: . . . . die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also viel Unnennbares zu einem Begriffe hinzudenken läßt, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.

2) Bd. I, München 1910.

v. Hartmann meint zwar, daß die Ästhetik Schopenhauers wesentlich aus dem „Bruno“ geschöpft sei[1]), und in der Tat steht es fest, daß Schopenhauer noch vor der Niederschrift seines Hauptwerkes diese Schrift Schellings gelesen hat. Im Grunde jedoch sind Schellings Lehren gänzlich andere als die Schopenhauers und Grillparzers, was allein schon daraus erhellt, daß Schelling sich mit der Identifizierung der Begriffe „Ideen“ und „Götter“[2]) völlig der romantischen Auffassung der Idee als eines abstrakten Begriffes nähert — eine Anschauung, gegen die sich sowohl Schopenhauer als auch besonders Grillparzer heftig wenden. Genauere Untersuchungen über das Verhältnis von Schellings Ästhetik zu der Schopenhauers finden sich bei Eduard v. Mayer[3]), der nachweist, daß trotz der inneren Verwandtschaft ihrer Naturen[4]) doch die Lehren der beiden Philosophen auf ästhetischem Gebiete fast jeder Gleichheit entbehren: „Zwei Momente sind bei Schelling und Schopenhauer die gleichen. Schelling läßt die Kunst auf der Darstellung der in der intellektuellen Anschauung erfaßten Ideen beruhen; für Schopenhauer sind die Künste gleichfalls Darstellung der vom reinen Subjekte des Erkennens erfaßten Ideen. Mit denselben Worten beinah lassen sich beider Gedanken also ausdrücken. Doch nicht viel weiter reicht diese Übereinstimmung als bis zu den Worten“[5]); es folgt bei v. Mayer dann eine Darlegung der vollkommenen Verschiedenheit der beiderseitigen Lehre von den Ideen (S. 70 f.), wobei auch in bezug auf die Lehre von der Kontemplation nachgewiesen wird, daß darin beide fast nichts gemein haben. v. Mayer kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß eigentlich nur insofern eine

---

1) Die deutsche Ästhetik seit Kant, Berlin 1886, Bd. I S. 45.

2) „Philosophie der Kunst“, Werke I 5 S. 420; „Prometheus ist das Urbild der Sittlichkeit.“

3) Schopenhauers Ästhetik u. ihr Verhältnis z. den ästhet. Lehren Kants u. Schellings, Halle 1897.

4) a. a. O. S. 11.

5) a. a. O. S. 68.

Übereinstimmung bestehen bleibe, als beide Kunst und Philosophie von der empirischen Wissenschaft trennen.

Daß sich bei Grillparzer eine Abhängigkeit gerade von Schopenhauers Ideenlehre vermuten läßt, darauf weist seine Übernahme der Ansichten von der Kontemplation hin. Und wie sich aus diesem Punkte folgerichtig bei Schopenhauer die Ideenlehre entwickelt, so scheint dies auch bei Grillparzer der Fall zu sein.

Der Philosoph lehrt: „Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, Jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich . . . Die Idee dagegen . . . ist durchaus anschaulich . . .“ [1]) „Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als *unitas post rem,* jene als *unitas ante rem* [2]).“ Grillparzer schließt sich dem fast wörtlich an: „Die Idee [3]) ist ein Sprung, den der Geist aus seinem diskursiven Fortschreiten heraus ins Weite macht. Ist sie einmal da, so sucht er sie nachträglich einspinnend zu verarbeiten. Gelingt es ihm, so wird die Idee zum Vernunftbegriff. Die Idee als solche gehört der Philosophie nicht an, sondern der Poesie [4]).“

---

1) I § 49, S. 276.

2) I § 49, S. 277.

3) Daß dem Dichter hier die Platonische Idee vorschwebte, scheint die unmittelbar vorhergehende Notiz über Plato zu beweisen.

4) XI S. 27; in seinem Gedichte „Die Schwestern“ (I S. 145) stellt sich Grillparzer ebenfalls durchaus auf den (Schopenhauerschen) Standpunkt, daß die Ideen dem Reiche der Poesie als Objekte angehören. Er gebraucht hier den Ausdruck „Gestalten“; die Prosa raubt der schlafenden Poesie die Flügel und schwingt sich

„in die Lüfte.
Allein der schweren Glieder mächt'ger Bau
Trägt sie nicht höher als zum Felsgeklüfte,
Das formlos schaut ins unbegrenzte Blau.

Schopenhauer sagt: „vom Individuo als solchem wird sie (die Idee) nie erkannt, sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und über alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann Dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar" [1]). Grillparzer folgt ihm: „Denn da es das Eigentümliche eines Kunstwerkes ist, daß es die Idee, die Anschauung des Künstlers, nicht bloß für ihn selbst erkennbar ausdrückt, sondern auch zur Leiter diene, an der andere des Genusses Fähige zu der ihnen früher unbekannten Idee des Künstlers emporklimmen, so liegt eben in dieser Zugänglichkeit für andere die sicherste Bürgschaft ihrer Realität, ihrer Übereinstimmung nämlich mit den inneren und äußeren Gesetzen der Natur [2])." Der Künstler hat (nach Schopenhauer) die reine Idee, das Wesentliche darzustellen, „mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten" [3]); Grillparzer schreibt: „Wenn nun aber der zum Auffassen und Wiedergeben des Gemüt-Ansprechenden in der Natur Fähige sich hinsetzt, um seine Empfindung bleibend darzustellen, und er demnach aus dem beobachteten Naturgegenstande — mit Hinweglassung des für die Wirkung Gleichgültigen oder Störenden — dasjenige aufzeichnet usw." [4]) Also auch Grillparzer tritt für die Wiedergabe des rein Wesentlichen ein; hierher gehört auch die bereits

---

Dem Lichte näher, doch nicht den Gestalten,
In denen sich das Ew'ge selbst erkennt.
Fehlt unten Raum, den plumpen Fuß zu halten,
Nach oben Schwungkraft, die die Lüfte trennt."

Auch Hock in seinen Anmerkungen ist der Ansicht, daß hier die Platonischen Ideen gemeint sind.

1) I § 49 S. 276.
2) XII S. 12.
3) W. a. W. u. V. Bd. I § 37 S. 230.
4) XII S. 17.

teilweise angeführte Bemerkung des Dichters: „Man kann jedes Ding dieser Welt entweder einzeln für sich oder in Verbindung mit den übrigen Dingen betrachten. Im ersteren Falle nimmt man die zugrunde liegende Idee zum Maßstabe und schätzt das Ding nach dem Grade seiner Übereinstimmung mit dieser, d. h. mit sich selbst, . . . im zweiten betrachtet man es als Zweck für andere Mittel oder als Mittel zu anderen Zwecken . . ." [1]) Die Platonische Idee in ihrer isolierten Reinheit ist, wie wir gesehen haben, für Schopenhauer das Schöne und, da etwas Unwesentliches ihr nicht anhaftet, auch das Vollkommene; Grillparzer meint: „Wenn der sinnlich befriedigende Eindruck durch Erweckung der Idee [2]) des Vollkommenen ins Übersinnliche hinüberreicht, so nennen wir das das Schöne" [3]), und: „Das in seiner Art, also isoliert Vollkommene ist das ästhetisch Schöne" [4]); ferner: „Das Ästhetische ist vielleicht eins mit dem Eindrucke, den das Vollkommene in seiner Art auf uns macht. Eben weil letzteres im Individuum gewöhnlich nicht vorkommt, erweckt es den Begriff der Gattung, des Zusammenhanges der Wesen, des Ganzen, und erhebt den Menschen so über sich, ja die Welt [5])." Da nun die Kunst, indem sie die Idee darstellt, alles Zufällige, alle Modalität, außer acht läßt, so kann man sie zwar als Naturnachahmung insofern bezeichnen, als sie die wahre Natur der Dinge, eben die Ideen, wiedergibt; es geht daraus jedoch hervor, daß das, was man gewöhnlich Naturnachahmung nennt, nicht ihre Aufgabe sein kann. Schopenhauer setzt sich hier in Gegensatz zu Plato, der in seiner Politeia dieser letzteren Anschauung zuneigt und daher die Kunst eine *μίμησις μιμήσεως* nennt, Grillparzer folgt auch hier Schopenhauer: „Die eigentliche Naturnach-

1) XI S. 27.
2) „Idee" hier = Vorstellung, Gedanke.
3) XII S. 24.
4) ebda.
5) ebda.

ahmung aber, und die mit dem Abklatschen des Wirklichen nichts zu tun hat, besteht darin, daß den Beschauer des Kunstwerkes, das sich möglicherweise weit von dem gewöhnlich Vorkommenden entfernt, dasselbe Gefühl des Bestehens anwandelt, wie bei Betrachtung der Natur[1])." Der Ideenlehre schließt sich der Dichter auch in folgenden Äußerungen an: „Die Vorstellung oder Darstellung einer Idee erweckt das Gefühl des Ähnlichen im Menschen, bringt ihn für länger oder kürzer seinem Ursprunge, dem Urbilde der Menschheit näher, macht ihn sich wesenhaft fühlen, und der Genuß dieser Wesenhaftigkeit ist die Poesie[2])." An die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und kontemplativer Weltanschauung erinnert das Wort: „Die Poesie würdigt Personen und Zustände nach ihrer Übereinstimmung mit sich selbst, oder der ihnen zugrunde liegenden Idee; die Prosa nach ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen[3])." Die bereits dargelegte Trennung von Idee und Begriff zeigt sich nochmals in dem Satze: „. . . . daß die Poesie Wesen und Anschauungen will, nicht abgeschattete Begriffe[4])." Vergleicht man alle diese Äußerungen Grillparzers mit der Lehre Schopenhauers, so wird die teilweise wörtliche, immer aber gedankliche Gleichheit evident; sie beweisen, daß der Dichter als Objekt der Kunst das *ὄντως ὄν* betrachtet, nicht aber Begriffe. Gegen „Begriffspoesie" eifert er daher bei jeder Gelegenheit; ihm kommt es darauf an, das W e s e n, wie es den Kern der Dinge bildet, darzustellen; ein Begriff aber ist — darin stimmen Grillparzer und Schopenhauer völlig überein — lediglich ein Produkt der menschlichen Vernunft: die Idee zersplittert sich durch die apriorischen Anschauungsformen in die Vielheit der Dinge, und diese Vielheit faßt die Vernunft künstlich wieder zu Begriffen zusammen, die Idee wird auf diesem Wege zum ver-

---

[1]) XII S. 28.
[2]) XII S. 32.
[3]) XII S. 33.
[4]) XIII S. 404.

nunftmäßigen Abstraktum. Da nun aber der Künstler die Idee unmittelbar, durch geniale Intuition, erfaßt, so gelangt er auf direktem Wege zur Erkenntnis der Einheit, und zwar der ursprünglichen; die indirekte Abstraktion der Wissenschaft liegt ihm fern. Daher sagt Schopenhauer: „Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht *in abstracto* bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor[1].“ Grillparzer macht diese Anschauung zu der seinigen und protestiert dagegen, Begriffe an die Spitze eines Dramas zu stellen. Allerdings kann man (hier verwechselt der Dichter wieder Idee mit Begriff) allgemeine „Ideen“ an die „Spitze dramatischer Hervorbringungen stellen“, aber nur „wenn man sich einer so gewaltig lebendigmachenden Kraft bewußt ist, als z. B. Calderon“[2]. Bei der „Ahnfrau“ sei von der Realisierung einer abstrakten allgemeinen Idee nie die Rede gewesen[3]. „Kein Dichter der Welt ist wohl je bei Schöpfung eines Meisterwerkes von einer allgemeinen Idee ausgegangen“[4]; sondern die Kunst geht auf ideale Wirklichkeit aus, ihr schwebt ein dunkles Ideal vor[5]. Und was haben wir uns unter einem solchen vorzustellen? Der Dichter erläutert es an einer anderen Stelle: „In dem Augenblicke z. B., als ich den Begriff: ‚Farbe‘ denke, zuckt, beinahe zugleich, ein gewisses undeutliches Bild von etwas, das, ohne eigentlich eine bestimmte Farbe darzustellen, doch mit jeder Farbe mehr Ähnlichkeit hat, als mit sonst irgendetwas in der Welt — dieses undeutliche Bild . . . zuckt . . . durch die Seele und gibt der Form des Begriffs erst den Inhalt. . . . Dieser Typus der Einbildungskraft nun . . . in seinen Teilen zu größerer

---

[1]) I § 49 S. 278.
[2]) XIII S. 311.
[3]) XV S. 40.
[4]) XIII S. 13; der Gegensatz zu Anm. 2 zeigt wieder einen jener von Grillparzer selbst zugegebenen Widersprüche.
[5]) ausführlicher: XII S. 32.

Klarheit des Bewußtseins gebracht, gibt die Grundlage des Ideals für die Kunst[1]).“ Schopenhauer würde dieses undeutliche Etwas, das, ohne individuelle Eigenart zu haben, dennoch ein Repräsentant der „Gattung“ ist — die Platonische Idee der Farbe genannt haben.

Bei Grillparzers Hin- und Herschwanken zwischen Schopenhauerscher und Kantscher Ideenlehre — besonders in seinen späteren Jahren — ist es nur zu begreiflich, daß er sich einmal (in einer leider nicht genau datierten Äußerung) sogar direkt gegen Schopenhauer wendet, wenn er auch seinen Namen nicht nennt[2]). Der Kunst könne man, sagt er hier, die Erkenntnis der Ideen nicht zuschreiben, da die Erkenntnis der Urbilder dem Menschen wohl nicht gegeben sein dürfte: allerdings werde dem Künstler bei Konzentration aller Kräfte das innere Wesen der Gegenstände deutlicher als den übrigen Erdensöhnen, „aber wie weit ist es da noch bis zu den Urbildern“. In früherer Zeit habe man statt Ideen Ansichten gesagt, und da kann es denn allerdings höchst vernünftige und annähernd richtige geben. Es ist dies eine etwas problematische Äußerung; denn es ist offenbar, daß der Dichter am Schlusse halb zugibt, was er am Anfang bestritten hat, nur daß er ein anderes, seiner Ansicht nach wohl gleichbedeutendes, Wort eingesetzt hat. Aber wenn man auch das alles unbeachtet läßt — was will diese einzelne, wohl in hohem Alter[3]) gemachte Bemerkung besagen gegenüber der früher angeführten Fülle von Zustimmungen zu Schopenhauers Lehre. Freilich wird man nicht behaupten wollen, daß Grillparzer immer und an allen Orten mit dieser Lehre übereingestimmt habe. Aber daß der Philosoph einen weitgehenden Einfluß auf den Dichter auch mit seiner Ideenlehre gehabt hat, wird man wohl nach all den beigebrachten Zeugnissen kaum mehr in Zweifel ziehen können.

1) XII S. 19 f.
2) XII S. 23.
3) 1857?

Nun ist es augenscheinlich, daß zwischen der eben dargelegten Grillparzer-Schopenhauerschen Ästhetik einerseits und derjenigen Bouterweks andererseits große Übereinstimmungen bestehen. Da Bouterwek der Lehrer Schopenhauers in Göttingen war und da er, wie Strich nachgewiesen hat, mit seiner „Ästhetik“ auch starken Einfluß auf Grillparzer geübt hat, so könnte die Vermutung nahe liegen, daß die Gleichheit in den Ansichten Grillparzers und Schopenhauers unmittelbar auf den Göttinger Philosophen zurückzuführen sei, ohne daß man eine Beeinflussung des österreichischen Dichters durch Schopenhauer anzunehmen habe. Dem ist jedoch nicht so. Was zunächst die Ideenlehre selbst angeht, so ist sie völlig Eigentum des Frankfurter Philosophen: bei Bouterwek findet sich nichts Ähnliches. Aber auch Bouterweks Anschauungen vom Entstehen eines Kunstwerkes sind andere. Schopenhauer und, wie wir eben sahen, Grillparzer sehen die Natur, oder vielmehr die ihr zugrunde liegenden Ideen als das Prius an; dies hat die Kunst einfach darzustellen, und sie ist nur deshalb keine bloße Naturnachahmung, weil ihr Objekt, die Idee, nicht ohne weiteres und nicht jedem erkennbar ist. Bouterwek dagegen will den umgekehrten Weg eingeschlagen wissen; nach ihm erschafft der Geist des Künstlers sich eine Idealwelt (also ohne in der Natur ein bereits vorhandenes Idealbild zu erkennen), er erfindet gewissermaßen eine bessere Natur aus sich selbst heraus, und diese umkleidet er mit den Formen, die ihm die empirische Welt darbietet. So sagt Bouterwek z. B.: „Durch schöne Kunst will also der denkend-empfindende Geist sich selbst in die Natur übertragen, sich innigst vereinigen mit ihr, und seine Gedanken aus ihr als Erscheinungen hervortreten lassen“ [1]); ferner: „Über den Mechanismis aber erhebt sich die Kunst nur da, wo der Künstler ästhetisch erfindet. Die ästhetische Erfindung soll, als eine zweite

---

[1]) Friedrich Bouterwek, Ästhetik, Leipzig 1806, S. 201 f.

Natur, das Reich der Wirklichkeit erweitern[1])." Die Übereinstimmung der Grillparzer-Schopenhauerschen Anschauungen mit den Bouterwekschen ist also nur in bezug auf das Resultat vorhanden, der Gang der Entstehung eines Kunstwerkes ist jedoch bei Bouterwek gerade umgekehrt wie bei Grillparzer und Schopenhauer.

---

[1]) a. a. O. S. 211.



Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers.

Herausgegeben von **Reinhard Piper** (München).

Erster Teil: 1814—1817.

Im Leben keines unserer großen Philosophen spielen die Rezensionen eine solche Rolle wie bei Schopenhauer. Stets hat Schopenhauer seine Freunde und später seine Apostel dazu angehalten, ihm alles mitzuteilen, was irgendwo über ihn geschrieben werde. So schreibt der junge Schopenhauer vor seiner italienischen Reise am 20. April 1822 aus Berlin an seinen Freund Friedrich Osann in Jena: „Ich habe gelebt, um mein Buch zu schreiben, daher von dem, was ich in der Welt wollte und sollte, sind 99/100 getan und gesichert, der Rest ist Nebensache, folglich auch meine Person und ihr Schicksal. Wie wenig Notiz man von meinem Buche nimmt, weiß ich sehr wohl, aber auch ebensowohl, daß das nicht immer so bleiben wird. Das Metall, woraus ich und mein Buch sind, ist gar nicht häufig auf diesem Planeten, wird zuletzt erprobt und aufbewahrt; ich sehe das zu deutlich und zu lange, als daß ich da eine Täuschung annehmen könnte, noch zehn Jahre Nichtbeachtung würden mich gar nicht irre machen. Aber jederzeit zu wissen, ob man von meinem Buch etwas und was man sagt, liegt mir am Herzen, denn es betrifft das, was mich allein im Ernst interessiert. Nach und nach sehe ich hin und wieder mich genannt, selten und gleichsam, als ob mein Name ihnen nur

entführe. Das kann langsamer oder schneller anders werden und ist nicht zu berechnen. Da hätte ich nun gern, während ich sitze, ‚wo man die Sonne kaum kennt‘ und — die Jena'sche Literaturzeitung nicht liest, einen Treufreund in Deutschland, der ein bißchen aufpaßte, wo etwa in Büchern, Journalen, Literaturzeitungen und dgl. meiner Erwähnung geschieht, und daß Sie dieses übernehmen wollten, ist meine eigentliche Bitte an Sie; es gehörte dazu aber auch, daß Sie einen Blick mehr auf philosophische Aufsätze würfen, als vielleicht sonst geschieht, auch allenfalls einen Bekannten, der stets in diesem Mist wühlt, beauftragten, Ihnen das Dahingehörige mitzuteilen."

Und noch der alte Schopenhauer, wenige Wochen vor seinem Tode, ermahnt am 18. August 1860 den Dr. Asher: „besonders aber ja alles zu melden, was Ihnen vorkommt „*on the subject of Your old well wisher*

Arthur Schopenhauer."

Seine Briefe sind voll von Randbemerkungen zu den ihm bekannt gewordenen Kritiken seiner Philosophie.

Da diese Rezensionen heute nur noch schwer zugänglich sind (selbst auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek fand ich sie nicht vollzählig beisammen, weshalb die Kieler Universitätsbibliothek aushelfen mußte), so haben wohl nur sehr wenige Freunde des Philosophen sich die Mühe genommen, diese Rezensionen selbst kennen zu lernen. Wir haben alle diese Äußerungen der Zeitgenossen stets nur durch die Brille Schopenhauers gesehen, ohne sie selbst zu prüfen. So mag es wohl lohnend sein, sie einmal vollzählig und ungekürzt vorzuführen, wozu unser Schopenhauer-Jahrbuch als das gegebene Archiv der Schopenhauer-Forschung die beste Möglichkeit bietet. Meine Bemerkungen dazu sollen nur einige wenige Fingerzeige geben, die von anderer Seite ergänzt werden können. Einem vielbeschäftigten Verleger fehlt leider die Zeit zu systematischen Arbeiten dieser Art.

Wenn wir diese Rezensionen lesen, sind wir nicht mehr Nachwelt, wir sind Zeitgenossen Schopenhauers. Schopenhauer selbst ist hier auf einmal nicht mehr der große Vollender Kants, nicht der weißhaarige Einsiedler von Frankfurt, zu dem die Verehrer pilgern, Schopenhauer ist hier ein „Herr Schopenhauer", und dieser Herr Schopenhauer ist, „wie manche seiner Äußerungen andeuten, noch ein junger Mann und bei seinem Scharfsinn und bei seinen Talenten und Kenntnissen wird er der Welt gewiß noch recht brauchbare Schriften schenken." Wir treten mit Schopenhauer auf die unterste Staffel seines Ruhmes und erleben mit ihm den Aufstieg. Wir erleben, wie sein Bild, das heute so fest umrissen ist, schwankt, wie es langsam sich formt. Das zeigt sich auch in Äußerlichkeiten. Neben Schopenhauer gibt es hier noch einen „Schoppenhauer", und das Hauptwerk bespricht ein Rezensent 28 Seiten lang unter dem Titel „Die Welt als Vorstellung und Wille".

Die geringe Zahl der frühesten Rezensionen ist stets aufgefallen. Es ist aber kaum noch darauf aufmerksam gemacht worden, daß von diesen wenigen Rezensionen fünf von Männern herrühren, die auch als Persönlichkeiten anziehend und interessant sind und jedenfalls hoch über den Durchschnittsrezensenten stehen. Es sind dieses: Gottlob Ernst Schulze, der einflußreiche Lehrer Schopenhauers und scharfsinnige Gegner Kants, Herbart, der Psychologe und Pädagoge Beneke, der Philosoph und Mitkämpfer im Befreiungskrieg Wilhelm Traugott Krug und der große Jean Paul.

Auffallen muß auch der fast durchweg große Umfang der Rezensionen, der immerhin auf ein sehr ernsthaftes Interesse ihrer Verfasser an dem besprochenen Werk schließen läßt. Merkwürdig ist aber, daß diese Rezensionen, welche doch in viel beachteten Zeitschriften erschienen, so ganz wirkungslos geblieben und nicht Anstoß und Ausgangspunkt für zahlreiche weitere Rezensionen geworden sind. Heute ist es ja fast ein Kreuz für den Verleger, daß, sobald eine

Rezension erschienen ist, zwölf andere mehr oder weniger berufene Kritiker sich melden, die auch Rezensionsexemplare haben wollen. Das muß wohl damals nicht so gewesen sein. Auch scheinen die Verleger damals nichts Besonderes getan zu haben, um Rezensionen zu veranlassen, sondern das mehr dem Zufall überlassen zu haben.

In den Rezensenten finden wir fast alle Typen der später so zahlreichen Leser des Philosophen vorgebildet. Wir finden den eleganten Weltmann, der sich gern von dem geistreichen Philosophen unterhalten läßt, vor seiner asketischen Moral aber unwillig zurückweicht. Da ist ferner der eitle Besserwisser, der Schopenhauern zeigt, wie er es eigentlich hätte machen müssen und dabei gar nicht merkt, wie er selber mit jedem Satz auf seinem Holzweg weiterstolpert. Da ist auch der gutmeinende Christ, der den Philosophen auf den Glauben an das Evangelium verweist, da ist der gesunde Menschenverstand und der gönnerhafte Professor, aber auch der mit dem Autor ehrlich ringende dankbare Leser. Und schließlich erleben wir, bei Jean Paul, die Begrüßung des Genies durch das Genie.

Als roter Faden zieht sich schon hier durch fast alle Kritiken die Klage über „Widersprüche", die Schopenhauer durch das ganze Leben begleitet hat. Noch 1856 schreibt er von einem Rezensenten: „Sein Kopf ist unfähig, meinen großen Gedanken in seiner Einheit zu fassen: daher geht er darum herum, bricht hier ein Stück ab und dort ein Stück, hält sie dann beide zusammen und, weil sie sich nicht aneinanderfügen, schreit er ‚Widerspruch!' Das ist freilich leichter, als einzugehen durch ein großes tief durchdachtes Gedankensystem und dem Urheber desselben in alle Gänge zu folgen und dann zu sagen, was man etwa dagegen hat; — wie Aenesidemus gegen Kant getan. Aber wo, auf jenem Gange, der Mut und die Kraft das Herrchen verläßt und seine Beinchen einknicken, bleibt er liegen und schreit lieber: ‚Widerspruch!'"

Ich habe mich, wie schon gesagt, entschlossen, die Rezensionen völlig ungekürzt zu drucken. Auch trockene und weitschweifige Stellen mochte ich nicht streichen, um jedem Leser eine selbständige Prüfung, eine wissenschaftliche Weiterarbeit zu ermöglichen. Zugleich bietet dieser Abdruck gute Gelegenheit zur Diskussion. Es möge der einzelne Leser versuchen, die Einwände der Rezensenten so zu widerlegen, wie sie Schopenhauer im Stillen widerlegt haben mag.

Dieser erste Teil enthält in chronologischer Folge die Rezensionen der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und der Farbenlehre. Die nächsten Jahrbücher sollen die Fortsetzung der Veröffentlichung bringen.

I.

Die Rezensionen der Vierfachen Wurzel. 1813.

1.

Diese erste öffentliche Beurteilung des ersten Buches von Schopenhauer stammt aus der Feder seines Lehrers G. E. Schulze. Wieviel Schopenhauer diesem Lehrer verdankt, wissen wir von Schopenhauer selbst, der am 9. April 1851, also mehr als 30 Jahre später, an Professor Erdmann in Halle schreibt, daß er an der Universität Göttingen Naturwissenschaften und Geschichte hörte, „als ich im zweiten Semester, durch die Vorträge des G. E. Schulze, Aenesidemus, zur Philosophie auferweckt wurde". Schopenhauer hatte sein erstes Werk dem Lehrer persönlich übersandt und dieser antwortete ihm in einem längeren Schreiben, das sich in Schopenhauers Nachlaß vorgefunden hat und in Grisebachs Biographie Seite 72—74 abgedruckt ist. Schulze, der, wie wir aus dieser Kritik sehen, so großen Anteil an dem Erstlingswerk seines Schülers nahm, hat sich merkwürdigerweise über das Hauptwerk öffentlich nicht mehr geäußert, obwohl er erst 1833 starb. Das muß uns auffallen. Auf die mutmaßlichen Gründe hat Ernst Fischer in seiner dankenswerten Arbeit: „Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Ge-

schichte der Kantischen Erkenntnistheorie." (Aarau, H. R. Sauerländer & Co., 1901) hingewiesen: Schopenhauer hat von seinem Lehrer, einem der schärfsten Kritiker Kants, für seine eigene Kantkritik, die er dem Hauptwerk als Anhang beifügt, mittelbar und unmittelbar viel gelernt. Fischer führt in seinem genannten Buche drei wichtige Punkte auf, in denen sich die Kritik Schopenhauers und diejenige Schulzes begegnet (Seite 83 seiner Untersuchung). Schopenhauer hat aber in der ersten Auflage seines Hauptwerkes der Verdienste Schulzes nicht in der Weise gedacht, wie sein Lehrer wohl hätte erwarten dürfen, denn die rühmende Stelle (Seite 516 der Deussenschen Ausgabe) ist erst ein Zusatz zur zweiten Auflage. Fischer meint, daß es deshalb Schopenhauer auch peinlich berühren mußte, wenn Beneke in seiner Rezension des Hauptwerkes, die wir im nächsten Jahrbuch abdrucken, schrieb: „Wir finden in der Kritik der Kantischen Philosophie viel Gutes nach der Art, wie es früher Aenesidem und desselben Verfassers Kritik der theoretischen Philosophie gemacht hat. Ob der Verfasser es davon unabhängig aufgefunden oder nicht, erhellt aus keiner Stelle deutlich".

Schopenhauer, fährt Fischer fort, „mag sich vorgenommen haben, demnächst in der zweiten Auflage seines Werkes die Sache wieder gut zu machen, aber es verstrichen — 26 Jahre, bis er dazu kam .... Es war also nicht böser Wille des Autors, daß die Rehabilitierung Schulzes so lange auf sich warten ließ, bis dieser aus der Welt gegangen war".

Es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe der Schopenhauer-Gesellschaft, den Anstoß zu geben zu einer Untersuchung über die geistigen Beziehungen zwischen Schopenhauer und seinem „Auferwecker" Schulze. Max Brahn in seiner schönen, manches Neue bietenden Sammlung von Arthur Schopenhauers Briefwechsel (Leipzig, Inselverlag, 1911) weist Seite 347 gleichfalls auf die Wichtigkeit einer solchen Arbeit hin. Auch verdient die eigene philosophische Lebensarbeit Schulzes sehr wohl eine zusammenhängende Würdigung.

Göttingische gelehrte Anzeigen. Unter der Aufsicht der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften. 70. Stück. Den 30. April 1814. (Seite 701—703.) Rudolstadt. In Commission der Hof-, Buch- und Kunsthandlung: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde von A. Schopenhauer, Doctor der Philosophie. 1813. 8. 148 S.

Wenn sich die Erstlinge wissenschaftlicher Studien durch Gründlichkeit, durch die Richtigkeit der dabei befolgten Methode, durch das Bestreben, bemerkte Lücken auszufüllen, endlich auch durch einen deutlichen Vortrag auszeichnen, und für die Zukunft viel Vorzügliches versprechen; so verdienen sie der Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums besonders empfohlen zu werden. Wir halten uns daher auch für verpflichtet, der Anzeige dieser philosophischen Abhandlung eines unserer ehemaligen akademischen Mitbürger einige Zeilen zu widmen, und darin die schönen Hoffnungen auszusprechen, wozu die philosophischen Talente des Verfassers und dessen Eifer für das Höchste in der Philosophie berechtigen. Schon die Beschaffenheit des Thema, dessen Aufklärung er unternommen hat, zeugt von dessen Bekanntschaft mit dem Wesen der Philosophie. Denn wie und womit man auch in dieser anfangen, oder was man in ihr beabsichtigen mag, entweder eine wissenschaftliche Auflösung der Rätsel der physischen und moralischen Welt, oder eine Selbsterkenntnis in Ansehung der Möglichkeit einer solchen Auflösung; immer muß, was man suchet, und gefunden zu haben überzeugt ist, am Leitfaden und durch Anwendung des Prinzips vom Grunde gesucht und gefunden worden sein. Ob jedoch an den Gründen, worauf sich die philosophische Spekulation stützen muß, ein innerer und wesentlicher Unterschied stattfinde oder nicht, darüber wird bekanntlich von den Philosophen noch gestritten. Diesen Streit will nun der Verf. beilegen, und er ist daher bemüht, zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck für vier ganz verschiedene Verhältnisse sei, deren jedes auf einem *a priori* gegebenen Gesetze

beruhe, von welchen vier Gesetzen aber (die er auf dem Titel des Werkes bildlich die Wurzeln von jenem Satze genannt hat) nach dem Prinzip der Homogenität angenommen werden muß, daß so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdrucke zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnisvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, welche anzusehen wäre, als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unsers in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseins. Außer den bisher gemeiniglich schon angenommenen Arten der Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, die auf die Begriffe von Grund und Folge, Ursache und Wirkung zurückgeführt wurden, stellt nämlich der Verfasser noch zwei auf, und rechtfertigt dies auf folgende Art: Wenn gefragt wird: warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? so ist die Antwort, weil die drei Winkel gleich sind. Von dieser Gleichheit der Winkel kann aber nicht gesagt werden, weder, daß sie die Ursache der Gleichheit der Seiten, noch auch der Grund der Erkenntnis dieser Gleichheit sei, indem was den letzten Punkt betrifft, im Begriffe von der Gleichheit der Winkel nicht der von der Gleichheit der drei Seiten gegeben ist. Wenn man ferner einen andern fragt: Warum tust du das? so wird irgend ein Motiv angegeben. Dieses ist aber keine Ursache, auf welche die Handlung als Wirkung folgte; denn es kann keines angegeben werden, aus welchem die Handlung notwendig erfolgte. Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung ist aber eine notwendige. Ebensowenig ist es auch ein Grund, unter den die Handlung als Folge zu subsumiren ist, denn es ist nicht von einer Erkenntnis, sondern von einer vorgegangenen Veränderung die Rede. In Ansehung dessen nun, wie der Verfasser dies alles weiter ausgeführt hat, müssen wir auf das Werk selbst verweisen. Und da die Verschiedenheit in der Anwendung des Prinzips vom Grunde nicht bestritten werden kann, gleichwohl von den Erbauern

philosophischer Systeme wenig berücksichtigt worden ist, so bleibt die tiefeindringende Erörterung jener Verschiedenheit immer lehrreich, sollte auch der Verfasser in der Bestimmung derselben, was die Anwendung jenes Prinzips in der Mathematik, vorzüglich aber auch die Motive zum Handeln betrifft, wie wir zum wenigstens dafür halten, zu weit gegangen sein.

2.

Neue theologische Annalen. 1814. Herausgegeben von Dr. Ludwig Wachler, Professor in Marburg. I. Band. Marburg und Frankfurt a. M., in der J. Ch. Hermann'schen Buchhandlung. Juni 1814.

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Eine philosophische Abhandlung von Arthur Schopenhauer, Dr. der Philosophie, Rudolstadt, in Kommission der Hof-Buch- und Kunsthandlung 1813, 148 S. 8.

Die vorliegende Schrift zeugt von nicht geringem Scharfsinn ihres Verfassers und erregt die gerechte Erwartung, daß die Untersuchung der Wahrheit auf dem Wege der Analysis künftig nicht wenig durch ihn gewinnen werde. Sollte sie auch nicht die neuen Aufschlüsse geben, welche er sich verspricht, und sich vielleicht manche seiner Ansichten bei weiterm Forschen anders gestalten oder sich ihm in anderer Verbindung darstellen; so werden doch, wie er mit Grund erwartet, die Untersuchungen, welche er in die Entwicklung seines Gegenstandes verflochten hat, dem Freund philosophischer Wissenschaft von mehreren Seiten anziehen. Er geht von dem richtigen Grundsatz aus, daß alle unsere Vorstellungen in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehen. Diese Verbindung setzt er in diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Dieser ist nichts als ein diskursiver Begriff, welcher durch Abstraktion von den notwendigen Bestimmungen des Bewußtseins

im Gesetz der reinen Sinnlichkeit oder dem Grunde des Seins, der Kausalität oder dem Grunde des Werdens, des Erkennens oder dem zureichenden Grunde in besonderer Bedeutung, und dem Gesetze des Handelns oder dem Gesetze der Motivation gewonnen ist. (Diese Unterscheidung des zureichenden Grundes im allgemeinen und besonderen Verstande mochte weniger nötig sein, wenn das Notwendige in den Bestimmungen des Bewußtseins als der allgemeine Begriff angenommen wird, in dessen Sphäre die vier bemerkten Gesetze gehören, das Gesetz des Grundes wäre dann bloß Gesetz für die Reflektion, nach welchem das Notwendige, in den Bestimmungen des Bewußtseins logisch erforscht und erkannt wird. Es wurzelt also lediglich in sich selbst, hat auf die übrigen genannten Gesetze weiter keinen Einfluß, geht nicht aus denselben hervor noch erzeugt es sie, als nur insoferne sie in der Reflektion und für dieselbe als letzte Bedingungen realer Wahrheit erscheinen, wofür wir dann freilich keinen anderen Namen, als den des zureichenden Grundes, haben. Der Verfasser verkannte dieses freilich nicht. Nur deucht Rez., er hätte sich deutlicher darüber aussprechen können.) Zur Erklärung des Satzes der Kausalität nimmt er ein unmittelbares Objekt an, welches nicht nur im ganzen der Erfahrung, sondern als Vorstellung des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt wird, und durch welches alle übrigen Objekte vermittelt werden. Diese ist der eigene Leib. Um diese Unmittelbarkeit darzutun, legt er in die Zeit und den Raum den Grund des Seins, und sucht zu erweisen, daß das Zugleichsein beides durch den Raum und die Zeit bedingt werde, weil in der Zeit nur Sukzession möglich sei, und diese Bedingungen dadurch *a priori* gegeben, daß im Raum durch die Lage jedes Teils desselben, z. B. einer Linie gegen irgend eine andere Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede andere mögliche, sowie in der Zeit jeder Augenblick durch den vorigen bestimmt werde. Das Vermögen, Raum und Zeit als die Bedingungen der Er-

fahrung auf das innigste zu vereinigen, ist der Verstand. Von diesen Vorstellungen unterscheidet er die Begriffe, welche er Vorstellungen von Vorstellungen nennt: Die Verknüpfung derselben sind Urteile, welche, wenn sie vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde entstanden ist, ein Schluß heißt. Wahrheit wird in die Beziehung eines Urteils außer ihm gesetzet. Hat das Urteil ein anderes Urteil zum Grunde, so ist die Wahrheit eine logische oder formelle. Ist die Erfahrung Grund eines Urteils, so hat es materielle Wahrheit; die empirische Wahrheit gründet sich unmittelbar auf Erfahrung, die metaphysische auf Bedingungen der Erfahrung. Sind die Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils, so nennt der Verfasser die Wahrheit desselben metalogisch. Die Tätigkeit der Vernunft wird einzig in das logische Denken gesetzt. Die Entwickelung des Gesetzes der Motivation geht von der Behauptung aus, daß das „Ich" nie als Objekt erkannt werden könne, der Unterschied zwischen Wissen und Erkennen wird geleugnet, die Einheit des Subjekts und Objekts bloß für logisch ausgegeben und behauptet, das Subjekt sei nur als wollend für uns ein Objekt, und werde als solches dem innern Sinn unmittelbar durch Erfahrung gegeben.

Das Abweichende dieser Ansicht beruht, wie sich bald ergibt, hauptsächlich auf der Behauptung, daß das, was Objekt für uns sein soll, allen Bedingungen der Erfahrung gemäß sein muß. Hierbei kommt es einmal darauf an, ob nichts für uns Objekt sein kann, als was den Bedingungen der Erfahrung gemäß ist, dann darauf, ob es nur das sei, was allen Bedingungen der Erfahrung gemäß ist. Was das erste betrifft, so möchte es doch wohl dem an die Spitze gestellten richtigen Satze gemäßer sein, jeder Vorstellung objektive Realität beizumessen, welche durch die gesetzmäßige Verbindung der notwendigen Bedingungen des Bewußtseins bestimmt wird, und demzufolge diese Objektivität nicht allein auf Gegenstände im Raume und der Zeit einzuschränken, da es doch diese nicht allein sind, welche in einer gesetzmäßigen und *a priori* bestimm-

baren Verbindung stehen. Ebensowenig kann Rez. dem Verfasser darin beistimmen, daß der Raum notwendige Bedingung der Erfahrung sein soll, da jede Veränderung, welche der *a priori* gegebenen Form gemäß wahrgenommen wird, Erfahrung ist, und es Veränderungen gibt, welche lediglich das Subjekt betreffen, innere Erfahrungen, wie sie der Verfasser selbst anerkennt, indem er das Wollen durch Erfahrung gegeben sein läßt. In dem Zugleichsein, worauf die entgegengesetzte Behauptung hier gestützt wird, wird das durch den Raum bedingte doch nur lediglich in der Zeit wahrgenommen. Wäre das Gegenteil, so würde man sich verschiedene Gemütszustände, als zugleich wahrgenommen, ohne Widerspruch denken können. Es möchte daher auch wohl kein Grund sein, den Leib ausschließend als unmittelbares Objekt anzunehmen. Zur Erkenntnis jeder andern Veränderung werden die angegebenen Bedingungen nicht weniger erfordert; sie ist, wie die im Körper wahrgenommene auf gleiche Weise Modifikation des Subjekts, und erhält ihre Objektivität nur dadurch, daß sie in den Kontext der Gesamterfahrung gehört. Daß der Körper durch die Sinne Mittel ist, sie wahrzunehmen, ist bloß empirisch, und hat so wenig in einer Bestimmung *a priori* seinen Grund, daß z. B. der Kreis der Erfahrungen eines Kindes schon bedeutend erweitert sein kann, ehe ihm diese klar wird. Auch sind die vermittelten Objekte keinesweges nur mittelst der Veränderungen, welche sie im Körper hervorbringen, dem Subjekte gegenwärtig, sondern auch durch alle Bedingungen außer demselben, unter welchen eine gegebene Veränderung im Körper erfolgen kann. Es läßt sich daher gegen seine Behauptung noch mit mehrerem Grunde einwenden, was der Verfasser S. 52 gegen die Kantische Ansicht bemerkt, daß eine Vorstellung dadurch objektive Realität zeige, daß wir ihre notwendige und einer Regel unterworfene Verbindung mit anderen Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unserer Vorstellungen erkennen. Von wie wenigen

solcher Vorstellungen erkennen wir die Stelle, welche das Kausalgesetz dem Körper in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gibt! Der Körper ist nur die letzte Bestimmung, welche hinzutritt, wollte man ihn deswegen als die Ursache *κατ' εξοχην* ansehen, so würde das die gemeine Vorstellung sein, welche S. 43 mit Recht in Anspruch genommen wird. Auch das Schwankende im Ausdruck erregt den Verdacht, der Verfasser möchte hier nicht ganz auf dem Reinen sein. Man sieht es nicht ganz ein, wie die Vorstellungen dieser Klasse nicht nur in der vom Verstande vollzogenen Vereinigung von Zeit und Raum, sondern als Vorstellungen des inneren Sinnes in der bloßen Zeit erkannt werden. S. 36. Beides möchte wohl nicht zusammenstimmen. Auch wird man zweifelhaft, wie man sich die Vereinigung von Zeit und Raum durch den Verstand zu denken habe, ob im Begriff oder in der Anschauung. Ist das Erste, wie es sich aus der hinzugefügten Erklärung, d. h. im Ganzen der Erfahrung, unter andern ergibt; so sieht man nicht, wie dieses mit der Erklärung, welche der Verfasser von der Vernunft gibt, bestehen könne; im andern Falle möchte es gar keine objektive Vorstellungen des innern Sinnes geben. Da die Kantische Theorie sich auf die Voraussetzung stützt, daß Anschauungen nur objektive Realität haben, insofern sie auf einen Begriff bezogen werden; so würden die Einwendungen gegen die Vorstellung des verehrten Philosophen von der Kausalität nach Rez. Ermessen mehr wirken, wenn der Verfasser jene Voraussetzung vorzüglich seiner Beurteilung unterworfen hätte. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß, wenn Anschauungen überhaupt nur vermittelst eines Begriffs objektive Realität erhalten, für die Sukzession dieses nur der Begriff der Kausalität sein könne, und möchte sich leicht selbst aus den von dem Verfasser aufgestellten Beweisen für das Gegenteil, wie aus seiner Ansicht, daß nur vermittelst eines unmittelbaren Objekts die Realität der übrigen Dinge erkannt werde, dartun lassen. Eine sorgfältige Beleuchtung jener Voraussetzung würde den

Verfasser auch tiefer in die Untersuchung des Wesens der Verstandesbegriffe und der Reflektion überhaupt geführt haben; er hätte Kant nicht unbedingt vorgeworfen, daß er das Folgen zum Erfolgen mache, Vorstellungen und Objekte sorgfältiger unterschieden, den Gefühlen mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, der Reflektion größeren Einfluß auf den Willen verstattet, und, da das „Ich“, wenn es das Korrelat aller Vorstellungen ist, doch als ein solches vorgestellt werden muß, nicht geleugnet, daß es ein Vorgestelltes oder Objekt werden könne. Indem der Verfasser die Objektivität des „Ichs“ lediglich auf das Wollen stützt, so scheint hieraus, wie aus einigen andern Äußerungen dem Rez. nicht undeutlich seine Absicht hervorzugehen, die Ethik zum Schlußstein der gesamten Philosophie zu machen. Eine Ansicht, die bei dem gegenwärtigen Zustande dieser Wissenschaft, der für Offenbarungen oder eine Dialektik über luftige Anschauungen die freie Tätigkeit der Vernunft zu lähmen droht, alle Aufmerksamkeit verdient.

3.

Jenaische Allgemeine Literaturzeitung[1]) vom Jahre 1814. Elfter Jahrgang. Dritter Band. Julius, August, September. Nebst Ergänzungsblättern. Jena, in der Expedition dieser Zeitung, und Leipzig in der königl. sächs. Zeitungsexpedition, 1814.

Nr. 123 u. 124. Julius 1814. (Spalte 33—42.) Rudolstadt, in Kommission der Hof-, Buch- und Kunsthandlung: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung von Arthur Schopenhauer, Doktor der Philosophie. 1813. 148 Seiten. gr. 8.

Nach einer im Intelligenzblatt dieser A. L. Z. (1813. 48°) mitgeteilten Nachricht hat der Verfasser dieses Werk als Probe-

---

[1]) Wie Gwinner in der zweiten Auflage seiner Biographie, Seite 125, berichtet, hat Schopenhauer auf sein Exemplar dieser Nummer der Literaturzeitung geschrieben: *„Censura perit, scriptum manet“*.

schrift zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde in Jena verfaßt, und damit seinen gerechten Anspruch darauf hinlänglich begründet. Er hat darin nicht nur vielseitige philosophische Kenntnisse, sondern, was noch seltener ist, eine selbständige Denkart bewiesen, welche nach der vollen Herrschaft über ihren Stoff ringt, und der eigenen Überzeugung folgt, wenn diese auch mit berühmten Autoritäten im Widerspruche steht. Es wäre unbillig, zu fordern, daß ein junger geistvoller Mann beim Anfange seiner Laufbahn, so gleich geradesweges seinem Ziele entgegen ginge, ohne zu straucheln und auf Irrwege zu geraten; es ist vielmehr öfters das Schicksal der ausgezeichneten und tiefen Geister, daß sie Anfangs den Irrtum mit der Wahrheit teils paaren, teils verwechseln, das Rechte mehr aus bewußtloser Divination, als aus deutlicher Erkenntnis treffen, nur nach vielen Versuchen mit sich zur Einigkeit gelangen, und gewöhnlich an einem ganz anderen Ziele mit Zufriedenheit und Beifall ankommen, als sie sich beim Anfange vorgesteckt hatten. Wenn man daher gleich nicht allen Behauptungen des Verfassers beistimmen kann: so wird man doch seinem Willen und Streben den Beifall nicht versagen, und sich erfreuen an der schon sehr geübten und vielversprechenden Kraft. Da aber der in der vorliegenden Schrift herrschende Geist zur Genüge beweist, daß es dem Verfasser weniger um Lob als um gründliche Beurteilung zu tun sei: so halten wir uns verbunden, dieser vernünftigen Forderung nach Vermögen zu entsprechen; und sollten wir in manchen Punkten ihn mißverstanden haben: so wird dies doch, um uns seiner eigenen Worte zu bedienen, den Nutzen haben, vielleicht eine deutlichere Darstellung und festere Begründung der in Anspruch genommenen Sätze zu veranlassen.

Der Gegenstand dieses Werkes ist der Satz vom zureichenden Grunde, von welchem der Verfasser glaubt, daß man bei seiner Anwendung die verschiedenen Bedeutungen, deren er fähig ist, nicht gehörig gesondert habe; seine Absicht ist nun, diese Sonderung vorzunehmen, und zu zeigen, daß

jener Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unseres Geistes fließe, woraus dann folgen werde, daß die Notwendigkeit, welche er als ein *a priori* feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine ebenso vielfache als die Quellen des Satzes selbst sei! Da der Verfasser in diese Untersuchung noch andere philosophische Gegenstände gezogen hat, von denen er Seite 134 selbst rühmt, daß sie vielleicht mehr, gewiß aber ebensoviel Interesse haben, als die zum Zwecke gemachte Untersuchung selbst: so wird Rez. zum Behufe einer leichteren Übersicht beide soviel möglich trennen, und vorerst dem Hauptgegenstand, dann einigen der damit verbundenen Punkte seine besondere Aufmerksamkeit widmen.

Hr. Sch. erklärt den Satz vom zureichenden Grunde, den er nach Wolf so bezeichnet: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, für die Grundlage aller Wissenschaften, weil dieses ein Ganzes nach dem Satze vom zureichenden Grunde verknüpfter Erkenntnisse sei; darauf gibt er eine kurze Übersicht des Hauptsächlichsten, was von Platon und Aristoteles bis auf Kant über diesen Satz gelehrt worden und zeigt die Unzulänglichkeit aller bisherigen Darstellung davon. Das Treffendste, zu dem man allmählich gelangt sei, bestehe darin, daß man zwei Anwendungen dieses Satzes unterschieden habe, die eine auf Urteile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen. Er könne aber noch auf andere Fälle angewendet werden, die nicht unter jene beiden passen, nämlich 1. auf mathematische Sätze, wo man z. B. fragen könne, warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? antworte man, weil die Winkel gleich sind: so könne man die Gleichheit der Winkel, weder die Ursache, noch bloß den Erkenntnisgrund von der Gleichheit der Seiten nennen, weil weder von einer Veränderung, noch von einer Folgerung der Begriffe auseinander die Rede sei. 2.

auf Willensakte, bei denen man fragen könne, warum jemand so oder anders handle; die anzugebenden Motive seien aber weder Ursachen, indem diese jederzeit notwendig wirken, noch Gründe, weil nicht von Erkenntnissen, sondern von Veränderungen die Rede sei. Daraus folgert er nun, daß nicht alle Fälle der Anwendung jenes Prinzips sich zurückführen lassen auf Grund und Folge, Ursache und Wirkung, und dadurch also dem Gesetz der Spezifikation nicht Genüge getan sei. Ehe er nun die Forderungen des letzteren selbst erfüllt, bezeichnet er den eigentümlichen Charakter, welcher dem Satze vom zureichenden Grunde in allen Fällen nach seiner Meinung eigen ist, auf folgende Art: Seite 24: „Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes kann Objekt für uns werden, sondern alle unsere Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art von Relation, welche der Satz vom zureichenden Grund allgemein genommen, ausdrückt. Betrachtet man ihn nach seiner möglichen Anwendung, so kann dies auf so vielfache Weise geschehen, als es Klassen von Gegenständen unserer Vorstellungen gibt; dieser aber sind Vier, und in jeder tritt jener Satz in einer anderen Gestalt auf, gibt sich aber überall dadurch, daß er den eben angegebenen allgemeinen Ausdruck zuläßt, als denselben zu erkennen". Von Seite 28 an geht nun der Verfasser in eigenen Kapiteln vier Klassen von Gegenständen unserer Vorstellungen durch, und zeigt die in jeder herrschende Gestaltung des in Untersuchung genommenen Grundsatzes.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände ist die der vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen. Vollständige Vorstellungen nennt Herr Schopenhauer nach Kant, dem er im Wensentlichen durchaus zugetan ist, solche, die sowohl das Materiale als Formale der sinn-

lichen Anschauungen enthalten; sie machen ein Ganzes der Erfahrung aus, heißt, sie stehen in einem durch den Verstand allein erkennbaren Zusammenhang, sie sind das, was die objektive reale Welt genannt wird. In dieser Art von Vorstellungen herrscht nun nach § 23 der Satz vom zureichenden Grunde als Gesetz der Kausalität, welches der Verfasser in dieser Eigenschaft den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, *principium rationis sufficientis fiendi,* nennt; durch ihn sind alle Vorstellungen in der Erfahrung aneinander geknüpft und er bezeichnet es deswegen so, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, ein Werden voraussetzt. Wenn er aber Seite 44 noch beifügt, zu seinem Charakter gehöre, daß die Ursache der Wirkung allemal der Zeit nach vorhergehe: so hätte er dieses noch schärfer beweisen sollen, indem auch scharfsinnige Denker einer anderen Meinung sind, voraussetzend, daß eine Ursache in einem Zeitmoment, wo sie noch keine Wirkung hervorgebracht, auch nicht Ursache genannt werden könne. Überhaupt ist es notwendig von dem Begriff „Vorausgehen" eine zweifache Bedeutung zu unterscheiden; 1. kann er ein Frühersein in der Zeit, 2. eines der Natur und Dignität nach bedeuten. Z. B. mit der Substanz sind zwar zugleich ihre Accidenzen gesetzt, aber jene geht doch diesen der Natur der Sache nach voraus. So ist es auch mit den Begriffen, Ursache und Wirkung. — Mit großem Scharfsinn und lobenswerter Bescheidenheit widerlegt der Verfasser im § 24 die von Kant aufgestellte Behauptung, daß der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung sei, d. h. daß die Ordnung der Sukzession der Veränderungen realer Objekte allererst durch die Kategorie der Kausalität für eine objektive erkannt werden könne.

Die zweite Klasse der für unser Vorstellungsvermögen möglichen Gegenstände bilde nach dem Verfasser die Vorstellung von Vorstellungen, oder die Begriffe, deren Verknüpfungen Urteile sind, und aus deren Verbindung nach

dem Satze vom zureichenden Grunde Schlüsse entstehen. Seite 80 macht er nun die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf diese Art der Vorstellungen: „Begriffe dienen bloß zu Urteilen, diese haben keinen Wert, als sofern sie wahr sind; ein Urteil ist wahr, heißt, es hat einen zureichenden Grund. Dieser muß etwas vom Urteil Verschiedenes sein, worauf es sich bezieht. Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm. Unser Satz tritt also hier wieder auf, fährt der Verfasser fort, als Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Ein Urteil ohne Grund ist nicht wahr". Dieser Definition der Wahrheit und wahrer Urteile kann Rez. nicht beistimmen; wäre sie richtig: so würde es keine unmittelbar wahren Urteile geben, die der Verfasser doch selbst zugibt, und die man für gewiß halten muß, sobald man sie nur versteht. Ja, es ließe sich noch mehr dagegen sagen: denn an sich ist keine Wahrheit von der anderen abhängig; jede hat vielmehr den Grund ihrer Gültigkeit in sich selbst, und es ist bloß ein dialektisches Verfahren, eine von der anderen abzuleiten, um unsere Überzeugung davon zu wecken. Die innere Verwandtschaft und der daraus folgende wechselseitige Zusammenhang alles Wahren macht das Beweisen möglich. Seite 81 u. folg. gibt Herr Schopenhauer 4 Arten von Gründen an, worauf ein Urteil beruhen kann, und nach jeder Art ist auch seine Wahrheit eine verschiedene. Diese 4 Arten sind 1. die logische, 2. empirische, 3. metaphysische und 4. metalogische Wahrheit. Weder die Gründe zu dieser besonderen Einteilung, noch die Bestimmungen derselben haben uns eingeleuchtet, und wir glauben, daß es dem Verfasser nicht gelingen werde, sie zu rechtfertigen.

Zu der dritten Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen rechnet er den formalen Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die *a priori* gegebenen Anschauungen der Formen des äußeren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Der Satz vom zureichenden Grunde

auf sie angewendet gibt den Satz vom zureichenden Grunde des Seins. Seite 92: „Alle Teile von Raum und Zeit stehen in dem Verhältnisse zu einander, daß jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist; das Gesetz nun, nach welchem die Teile einander bestimmen, nenne ich den Satz vom Grunde des Seins, *princip. rat. suff. essendi*"; Seite 93 u. folg. erörtert nun der Verfasser diesen Seinsgrund im Raume und in der Zeit, und was er bei dieser Gelegenheit von der Geometrie und der Art ihrer Beweise sagt, damit ist Rez. vollkommen einverstanden; jeder geometrische Satz und jede geometrische Demonstration muß sich auf Anschauung zurückführen lassen. Wenn er aber hier, wie schon oben Seite 87, dergleichen anschauliche Beweise metaphysisch nennt: so ist das ein neuer Sprachgebrauch und läßt sich beim Verfasser nur dadurch rechtfertigen, daß er als strenger Anhänger Kants die transzendentale Logik auch für Metaphysik gelten läßt.

Die vierte Klasse der Gegenstände begreift nur ein Objekt, das Unmittelbare des inneren Sinnes, das Subjekt des Willens, welches für das Erkennen des Subjekts Objekt ist. „Denn nach § 42 wird das Subjekt nur erkannt als ein Wollendes, eine Spontaneität, nicht aber als ein Erkennendes, weil dieses als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen nie selbst Objekt werden kann; daher ist das Erkennen des Erkennens unmöglich." Allein diese und ähnliche vom Verfasser gemachte Trennungen der Geisteswirkungen hält Rez. weder möglich, noch begründet; denn sobald das Wollen ein Objekt des Erkennens wird, ist es auch nicht mehr ein Wollen, oder reine Aktivität. Was Seite 106 weiter zur Bekräftigung jener Behauptung gesagt wird, befriedigt ebensowenig; z. B. der Satz: „ich weiß, daß ich erkenne, heißt nicht mehr, als „ich erkenne" und dieses nur soviel, als: „Ich."" Allein letzteres kann höchstens soviel heißen als: ich erkenne mich. Das ist aber eben das Eigentümliche der menschlichen Erkenntnis, daß sie jederzeit von Selbstbewußt-

sein begleitet wird. Demnach auch bei der Richtung nach Außen zugleich eine nach Innen auf sich selbst hat. Den Verfasser leitet seine Subjektivitätsphilosophie irre; was sich nicht nach ihr begreifen läßt, hält er für absolut unmöglich. So heißt es Seite 108: „Mit dem Subjekt ist sofort auch das Objekt gesetzt; demnach ist es ganz einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen, oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen; einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen, oder: dem Subjekt sind solche unterschiedenen Erkenntniskräfte eigen.“ Das möchte doch wohl ein großer Unterschied sein; wie vielerlei Erkenntniskräfte würden wohl dann angenommen werden müssen? Seite 112 nennt er auch die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt das Wunder *κατ' ἐξοχὴν*, und warum? weil nach seiner Ansicht die Verhältnisse der Objekte begreiflich sind, und die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht auf das Subjekt angewendet werden können. Seite 115 bestimmt er nun das Gesetz, nach welchem das Wollen erfolgt, oder das Gesetz der Motivation: „Bei jedem wahrgenommenen Entschluß halten wir uns berechtigt zu fragen: warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, woraus es erfolgt ist, und doch sind wir uns oft bewußt, daß ein gefaßter Entschluß auf keinen Zustand von Vorstellungen aus den drei angeführten Klassen notwendig erfolgen mußte. Es muß also hier eine eigene Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde herrschen, den ich den Satz vom Grunde des Handelns, *princ. rat. suff. agendi*, nenne, oder das Gesetz der Motivation, und den durch dasselbe vorausgesetzten Grund das Motiv nenne.“ Darauf heißt es Seite 117: „Nach jeder Darlegung von Motiven sind wir uns ihrer Unzulänglichkeit bewußt, sie motivieren höchstens das Wünschen, nicht aber den Entschluß, welcher der eigentliche Willensakt ist.“ Rez. denkt hierüber anders. Würden wir den inneren und äußeren

Menschen ganz kennen, so würden wir den Grund des jedesmaligen Handelns wohl einsehen: das einzelne Handeln wird bestimmt durch den Verstand und das herrschende sittliche oder unsittliche Prinzip im Menschen; letzteres aber ist nicht weiter begründet, es gehört lediglich dem freien Willen an; diese erste Bestimmung kann und darf nicht weiter motiviert sein, wenn Freiheit des Willens nicht soll aufgehoben werden. Der Satz vom zureichenden Grunde paßt also einerseits gar nicht auf das Wollen und Handeln, andererseits aber stehen beide Erscheinungen unter demselben in der ersten und zweiten vom Verfasser angegebenen Bedeutung. Wenn der Verfasser Seite 122 sagt: Das Motiv ist also dem empirischen Charakter zureichender Grund des Handelns, doch sind die Umstände, welche eben Motive zum Handeln werden, nicht Ursache dieses als ihrer Wirkung": so scheint dieses nicht zu seinen früheren Behauptungen zu passen, worin der Satz vom zureichenden Grunde immer einen notwendigen Zusammenhang fordert. Was für Motive sollen die sein, welche nicht motivieren, nichts begründen? Seite 124. „Motive können wir wissen, aber das folgenwerdende Handeln des Subjekts wissen wir damit nicht." Man sieht also, daß auf das Gebiet der Freiheit der Satz vom zureichenden Grunde nicht nach der Art des Verfassers verpflanzt werden kann; denn wo er soll anwendbar sein, muß ein notwendiger Zusammenhang, das Verhältnis einer wirklichen Abhängigkeit stattfinden. Was der Verfasser bei dieser Gelegenheit über den intelligiblen Charakter und das Gedächtnis sagt, gehört zu dem am tiefsten Gedachten in der ganzen Schrift.

Nachdem Rez. nun die Ansichten des Herrn Schopenhauer über das Gesetz des zureichenden Grundes auseinandergesetzt hat, erlaubt er sich noch einige Bemerkungen darüber. Der Verfasser gibt diesem Gesetze eine allgemeinere und umfassendere Bedeutung als die seitherigen Philosophen, welche es bloß auf die vom Erkennen unabhängigen Erscheinungen und auf die Erkenntnisse und Vorstellungen anwendeten,

beider Beziehung in dem Sinne, daß dadurch eine einseitige Abhängigkeit bezeichnet wird; er aber dehnt es aus auf den Zusammenhang unserer Erkenntnisse überhaupt, behauptend, der notwendige Zusammenhang unter den mannigfaltigen Erkenntnissen beruhe auf dem Satze vom zureichenden Grunde, Seite 24; dadurch nun, daß er den Satz in einer größeren Allgemeinheit nahm, konnte er auch mehrere darunter subsumieren; der Satz vom zureichenden Grunde drückt das einseitige Verhältnis der Dependenz aus; der aber von dem Zusammenhange unserer Erkenntnisse enthält nicht nur jenes besondere Verhältnis unter sich, sondern auch das der Übereinstimmung überhaupt, und das der wechselseitigen Abhängigkeit; man hat aber immer das Gesetz des wechselseitigen Zusammenhanges der Dinge und Erkenntnisse wohl gesondert von dem des zureichenden Grundes, ja dieses haben Mehrere nicht ohne Grund sorgfältig unterschieden von dem der Kausalität und beide als besondere Regeln betrachtet, jenes für die Abhängigkeit der Erkenntnisse, dieses für die der Erscheinungen von einander. Nun erhebt der Verfasser ersteres zu einem allgemeinen Gesetze, ordnet diese beiden demselben unter, und betrachtet sie als besondere Anwendungen davon. Wenn er Seite 57 sagt: der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unseres Erkenntnisvermögens liegenden Notwendigkeit aller unserer Vorstellungen und Seite 24 ihn so charakterisiert: alle unsere Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung, und diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt: „so können wir ihm durchaus nicht beistimmen. Denn der Satz: nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes kann Objekt für uns werden," wie der Verfasser den Satz vom zureichenden Grunde auf negative Weise an derselben Stelle ausdrückt, läßt noch ganz andere Deutungen zu; er bezeichnet die mannigfaltigen Arten

der Verbindungen unserer Erkenntnisse und Vorstellungen untereinander überhaupt und derer sind im besonderen drei: a) das zwischen Subjekt und Prädikat, b) zwischen Grund und Folge und c) das des wechselseitigen Zusammenhanges unter den Vorstellungen, gemäß den drei Prinzipien alles Denkens, 1. dem der Identität, 2. des zureichenden Grundes und 3. der Gemeinschaft alles Erkennbaren, welche wieder den drei objektiven Verhältnissen, zwischen Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung und der Wechselwirkung der gleichzeitigen Gegenstände entsprechen. Da das Dritte immer die beiden ersten in sich schließt: so ist es natürlich, daß man von ihm ausgehend, auf die beiden anderen geleitet wird. Der Verfasser ging von dem Prinzip der Gemeinschaft aller unserer Erkenntnisse aus, welches eben nichts anderes sagt, als daß keine Erkenntnis für sich allein stehe, sondern jede mit allen anderen mittelbar oder unmittelbar in Verbindung sei. Hätte er nun dieses Prinzip konsequent entwickelt: so hätte er alle Arten von Verbindungen unserer Erkenntnisse in den eben angegebenen besonderen Verhältnissen finden müssen. Nach unserem Dafürhalten liegt daher der dritten und vierten Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf die *a priori* gegebenen Anschauungen der Formen des äußeren und inneren Sinnes, und auf die Willensakte, sofern sie von den beiden ersten verschieden sind oder sein sollen, das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz oder zwischen Subjekt und Prädikat zugrunde; von dem Seinsgrunde hat es der Verfasser selbst § 40 in Beziehung auf die Geometrie dargetan und von dem Prinzip der Motivation läßt es sich ebenso leicht nachweisen. — Doch genug! Wir lassen noch Einiges über andere von Herrn Schopenhauer mit dieser Untersuchung verbundene Gegenstände folgen.

Wenn der Verfasser gleich im Ganzen und Wesentlichen ein treuer Anhänger Kants ist: so weicht er doch auch in mehreren anderen Stücken von diesem, seinem Vorbilde wesentlich ab, und sucht, oft im Widerspruche mit den

größten Denkern der alten und neuen Zeit, seine subjektiven, ihm allein eigenen Ansichten geltend zu machen.

Z. B. Seite 75 und 84 behauptet er, daß die erste Klasse von Vorstellungen, nämlich die der vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen, wozu Sinnlichkeit und Verstand nötig sind, den Menschen mit den Tieren gemein sei, und aus der beistehenden Anmerkung ersieht man, daß er zwischen den Sinnen und dem Verstande der Tiere und der Menschen nicht eine qualitative, sondern bloß eine quantitative Verschiedenheit annehme, so daß also Tiere wie Menschen dem Gesetze der Kausalität gemäß erkennen. Zugleich will er diese erste Klasse von Vorstellungen nicht ein Denken, sondern nur eine Anschauung genannt wissen, weil er sie Seite 77 durchgängig bestimmte Vorstellungen nennt. Allein, wenn einmal der Verstand das sinnlich Angeschaute verbunden hat: so hört es auf, durchgängig bestimmt zu sein; der Verstand entsinnlicht und abstrahiert. Wir hätten also hier einen ganz neuen Begriff vom Verstande. Deswegen spricht der Verfasser dem Verstande auch das Vermögen zu urteilen und zu schließen ab, und legt es der Vernunft ausschließlich bei, von welcher er auch einen neuen vorher nie gehörten Begriff aufstellt, § 34 und § 58; sie ist nach ihm lediglich das Vermögen der Begriffe und Urteile, so wie der Prinzipien *a priori*, und nur in dieser letzten Beziehung konnte Kant, wie er glaubt, das Moralgesetz aus der Vernunft entspringen lassen, weil er nämlich auch dieses für ein *principium a priori*, wahrscheinlich aber aus Irrtum ansah. Die Vernunft setzt uns nach Herrn Schopenhauer in den Stand, unser Handeln nach Begriffen, und nicht bloß nach einzelnen Vorstellungen, wie die Tiere, zu leiten, und ein Handeln nach Begriffen heißt ein vernünftiges Handeln. Die Vernunft ist aber nicht die Quelle der Tugend, der Heiligkeit (wie alle Philosophen von Kartesius an — unseres Wissens auch von Platon und Zenon, dem Stoiker an — irrig glaubten), sondern sie ist als das Vermögen der Begriffe nur

eine notwendige Bedingung zu jenem, sie ist nur Werkzeug: denn eben sie ist auch Bedingung zum vollendeten Bösewicht. Damit hängt zusammen seine Ansicht von den Gefühlen, § 49, die gleichfalls so neu und sonderbar ist, daß er die Ausdrücke: moralisches, religiöses und ästhetisches Gefühl durchaus verwirft, und sie für Geburten eines blinden Synkretismus erklärt. Endlich ist er auch mit der in neueren Zeiten angenommenen Bestimmung der Phantasie ganz unzufrieden. Wenn man Phantasie und Einbildungskraft wohl unterschied und erstere als die Kraft ansah, das Übersinnliche zu versinnlichen, das Allgemeine in dem Besonderen auszudrücken, zu individualisieren, das so geschaffene Mannigfaltige zu einem schönen Ganzen zu ordnen, und sie deswegen für einen wesentlichen Bestandteil des produktiven künstlerischen Genies ansah, während die bald re- bald pro-duktive Einbildungskraft für das Vermögen gehalten ward, die einmal gehabten sinnlichen Wahrnehmungen teils unwillkürlich, teils willkürlich ins Bewußtsein zurückzurufen, oder zu einer neuen beliebigen Einheit zu verbinden. So vermengt nun unser Verfasser beide miteinander, und schreibt beiden bloß die letzeren, eben von der Einbildungskraft produzierten Wirkungen zu, und Seite 143 meint er, daß die Phantasie die Bedingung großer Narrheit sei. So hätte denn also Herr Schopenhauer die von den tiefsten Denkern gestempelten Begriffe von dem Verstand — der Vernunft — dem Gefühl und der Phantasie auf den Kopf gestellt und vom Grunde aus umgewandelt! Wozu soll diese babylonische Sprachverwirrung führen? Da er auch nicht eine dieser von ihm vorgenommenen Metamorphosen wissenschaftlich gerechtfertigt hat, sondern uns hoffen läßt, daß dieses Alles ihm einmal der Gegenstand einer größeren Schrift werden könne, deren Inhalt zu dem der gegenwärtigen sich verhalten werde, wie Wachen zum Traum: so wollen wir darüber bis zur Erscheinung dieser Schrift ein gänzliches Stillschweigen beobachten, einstweilen aber bei unserm alten Glauben darüber verharren. M. A.

II.

Die einzige Rezension der Farbenlehre. 1816.

4.

Nach diesen drei Rezensionen des Erstlingswerkes lassen wir die einzige Rezension von Schopenhauers Farbenlehre folgen. Dieselbe hat in Schopenhauers Brief an Goethe vom 23. Juni 1818 einen Widerhall gefunden. Schopenhauer schreibt da:

„Meine Farbentheorie hat noch keine, wenigstens noch keine laut gewordene Sensation gemacht, — wie der Stein im Sumpf keine Ringe: doch bin ich guter Dinge, denn das Echte und Wahre schafft sich zuletzt immer Recht und Platz. Auch sehe ich doch schon jetzt, wie dieser spitze Keil meine Theorie der breiteren Masse Ihrer Farbenlehre die Bahn bricht, im stillen gewiß sehr wirkt und allmählich alles umstimmt, obgleich für jetzt man sich noch schämt, Ihnen zuzurufen: *pater peccavimus!* — Da hat z. B. die Leipziger Literatur-Zeitung, welche im August 1815 so dummfrech, frevlerisch uud vermessen über Ihr Werk in letzter Instanz den Stab brach, am 14. Juli 1817, meine Sache vornehmend, ein Meisterstück in der einlenkenden Manier geliefert. Der Kerl windet sich wie ein Wurm, weil er merkt, wie es enden muß; er gesteht allmählich ein, ich hätte ganz und gar recht in allen Stücken, nur meint er, Newton könne dabei doch noch bestehn, und redet noch immer, wiewohl ganz kleinlaut, von homogenen Lichtern; am Ende sagt er, daß, wenn es auch gar noch dahin käme, daß auch Sie zuletzt recht behielten, so hätten dann die Newtonianer sich damit zu trösten, daß sie doch bei allen Debatten immer fein höflich gewesen, wir aber sackgrob. Ein sauberes *refugium* bei einer faulen und schändlich geführten Sache!“

Leipziger Literatur-Zeitung. Am 14. des Juli 1817. Nr. 179. (Seite 1425—1428). Naturlehre. Über das Sehen und die Farben, eine Abhandlung von Arthur Schopenhauer. Leipzig, bei Hartknoch 1816, 88 Seiten, 8⁰ (10 Gr.).

So anstößig es dem Rezensenten war, gleich in der Einleitung soviel von Newtons Irrlehre zu lesen, und Seite 4 den leisen Wunsch zu vernehmen, daß alle jetzigen Lehrer der Optik ihre Stellen erst möchten einer neuen, jener Irrlehre nicht mehr ergebenen Generation eingeräumt haben, so hofft er doch, durch diese Anzeige darzutun, daß diese Irrlehrer nicht gerade immer ungerecht gegen das Verdienst derer sind, welche die Welt durch den Umsturz des Newtonschen Systems beglücken und befreien wollen: denn wir gestehen es mit Vergnügen, daß Herr Schopenhauer manchen Punkt klarer aufgefaßt und dargestellt hat, als wir uns erinnern, ihn sonst wo gefunden zu haben, und daß wir seine Ansichten über das, was als Tätigkeit des Auges beim Sehen kann betrachtet werden, größtenteils beifallswürdig finden.

Der Verfasser redet fast ganz allein von der Affektion des Auges, oder was dem als Wechselwirkung gegenübersteht, von der Tätigkeit des Auges beim Sehen; von dem, was von außen her diese Affektion bewirkt oder diese Tätigkeit hervorruft, also von dem Lichtstrahl, den Newton mathematisch auf seinem Wege verfolgte, kommt wenig vor. Sofern also finden wir den Hauptgegenstand der Newtonischen Theorie, die ungleiche Brechbarkeit der Farbenstrahlen, hier nicht widerlegt, sondern es ist nur davon die Rede, daß das Auge auch da die Empfindung von Violett oder von Rot haben kann, wo nicht jene Strahlen von verschiedener Brechbarkeit, (wie wir mit Newton sagen) gesondert auf das Auge fallen.

Des Verfassers Untersuchungen nehmen nun etwa folgenden Gang. Bei der Einwirkung des Lichtes oder des Weißen ist das Auge in voller Tätigkeit; untätig hingegen, wenn es dem Finstern oder schwarzem zugewandt ist. Wird die Tätigkeit des Auges in einigen Teilen der Retina durch das Sehen auf einen hellen Gegenstand sehr gereizt, so erschöpft dieser Reiz diese Teile der Retina, und macht sie für ein schwächeres Licht minder empfänglich; daher sieht das Auge, wenn es sich durch den Blick auf ein helles Fenster mit dunkelen

Fensterkreuzen z. B. ermüdet hat, und nun sich gegen eine graue Fläche wendet, ein dunkleres dem Fenster gleichendes Bild und ein helles Kreuz. Hier nämlich werden die vorhin nicht zur vollen Tätigkeit aufgeregten Teile der Retina von der ganzen Helle des Grau affiziert, die erschöpften Stellen der Retina hingegen können durch den schwachen Reiz jenes matten Grau wenig oder gar nicht erregt werden und ihr Untätigwerden ist in unserer Empfindung eben das, als ob jene Stelle von keinem Lichte getroffen würde. Hier ist, nach Herrn Schopenhauers Ausdrucke, die Tätigkeit des Auges extensiv geteilt. Diesem steht die qualitativ geteilte Tätigkeit des Auges gegenüber. Betrachtet man eine gelbe Scheibe auf schwarzem Grunde, und richtet dann das Auge auf eine graue Fläche: so erscheint dort ein violettes Spektrum der gelben Scheibe. Indem das Auge auf das Gelb gerichtet war, ward nicht seine volle Tätigkeit in Anspruch genommen, sondern indem sie qualitativ geteilt war, tritt nun — beim Ausruhen des Auges auf dem grauen — ohne neuen äußern Reiz die zweite Hälfte der Tätigkeit als violett hervor. (Rezensent glaubt, daß die Newtonianer dieses etwa in folgenden Worten ihrem System angemessener finden möchten. Wenn das Auge in einigen Teilen der Retina vom Weiß geblendet ist, so tritt eine Unempfindlichkeit für das Licht ein, und der überreizte Teil der Retina liegt zwischen den übrigen, das matte Licht richtig empfindenden Teilen wie mit Finsternis bedeckt da; ist das Auge in einigen Teilen der Retina durch Gelb geblendet, so sind diese Teile nur noch für die komplementären Farben, deren Vereinigung (nach Ausscheidung alles Gelben) violett gibt, empfänglich und diese Stellen der Retina werden also von dem Weiß oder Grau so affiziert, als ob nichts von gelben und dem Gelben verwandten Strahlen da wäre; das Auge sieht also ein violettes Spektrum).

Die Farbe ist also, nach Herrn Schopenhauer, die qualitativ geteilte Tätigkeit des Auges und wir finden allen Grund,

diese Darstellung sehr passend und richtig zu nennen; nur würden wir sagen, die Empfindung von Farbe entsteht durch eine qualitativ geteilte Tätigkeit. Diese Teilung scheint in gleiche Hälften zu zerfallen beim reinen Rot und Grün; sie scheint in ein Drittel und zwei Drittel zu zerfallen beim Blau und Orange; und endlich in ein Viertel und Dreiviertel beim Violett und Gelb, denn unstreitig macht gelb den stärksten, violett den schwächsten Eindruck aufs Auge. Eigentlich ist der Farbenkreis eine zusammenhängende stetige Größe und jeder Farben-Nuance steht ein bestimmtes Komplement entgegen; aber jene, nach einfachen Verhältnissen zerlegte Tätigkeit des Auges scheint in unserer Empfindung etwas so Hervorstechendes zu haben, daß alle Menschen von gesunden Augen jene Farben als reine Hauptfarbe anerkennen.

Hiernach sollte man, meint Herr Schopenhauer, nicht von einzelnen Farben, sondern von Farbenpaaren reden, und Newtons sieben Farben kommen begreiflich hier sehr übel weg.

Da völlige Untätigkeit des Auges das ist, was wir Finsternis nennen, so muß das als Farbe erscheinende Hervortreten der qualitativen Hälfte der Tätigkeit des Auges von einer gewissen Finsternis begleitet sein, oder die Farbe ist von schattiger Natur (dies ist wieder in Beziehung auf die Empfindung ganz wohl zu verstehen; denn obgleich das, was als Eindruck von außen die Empfindung von Farben hervorbringt, nicht eine Mischung von Licht und Finsternis, d. i. von Etwas und gar Nichts sein kann, so fühlt sich doch das Auge, indem es Farbe sieht, in einem Zustande, der zwischen dem durch volles Licht bewirkten und den bei Finsternis stattfindenden in der Mitte liegt).

Der Verfasser geht nun zu Bemerkungen gegen Newton über, scheint uns aber das nicht richtig aufgefaßt zu haben, daß Newton nicht die bloße Empfindung des Auges betrachtete, sondern das, was als äußerer Reiz jene Empfindung bewirkt. Dieses Objektive, welches Herr Schopenhauer doch anzuerkennen scheint, muß offenbar auf andere Art betrachtet

werden, als der bloße Erfolg davon, die Empfindung des Auges, oder wie wir recht gern mit ihm sagen wollen, die durch jenes hervorgerufene Tätigkeit des Auges. Den Umständen nachzuspüren, unter welchen uns Rot, Gelb usw. erscheint, wäre also kein so ganz absurdes Bemühen. Doch wir wollen dabei uns nicht aufhalten; denn eben, weil die Untersuchung auf zwei wesentlich verschiedene Gegenstände gerichtet ist, so können die Parteien sich nicht vergleichen, sondern jede muß ihren Weg fortgehen, und jede muß sich allenfalls das Spötteln und Schimpfen der andern gefallen lassen. Herr v. Goethe wird übrigens hier auch widerlegt, indem seine Meinung, das Weiße lasse sich nicht aus Farben wieder herstellen, unrichtig befunden wird. Aber dem Herrn v. Goethe kann man aus diesem Irrtume keinen Vorwurf machen (sagt der Verfasser S. 62), weil er bloß die Newtonische Irrlehre im Auge hatte und um das *σκιερόν* der Farbe hervorzuheben, allerdings zu weit ging; Newton dagegen hat dennoch Unrecht, denn nicht die vereinigten Farbenstrahlen machen Weiß, sondern die hergestellte gesamte Tätigkeit des Auges ist es, was die Empfindung des Weißen hervorbringt. Hier scheint es uns, stellt sich nun gerade der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven recht deutlich dar und in unsern Augen ist die hier gegebene Widerlegung Newtons gerade seine Rechtfertigung. Gibt es sechs Gegenstände, die jeder, einzeln betrachtet, die Empfindung der 6 Hauptfarben bewirken, und es findet sich, daß man weiß sieht, wenn das Bild aller jener Gegenstände auf denselben Punkt der Retina oder auch, wenn man ihr Bild im Brennpunkte einer Linse vereinigt: so wird man objektiv nicht anders, als von Vereinigung der sechs Lichtstrahlen reden können, so geneigt man auch immer sein mag, zu sagen, daß die Farben nicht in der Welt, sondern nur im Auge existieren.

Doch diese Bemerkungen werden schwerlich die Goethianer zu einer größern Billigkeit gegen Newton bewegen, und wir fügen daher nur noch Eine zum Schlusse bei: Wenn

auch wirklich einmal die von Herrn Schopenhauer geweissagte Zeit käme, da Newtons Lehre als völlig ungenügend verworfen wäre, und man die jetzige Widerlegung Goethes nur mit Mühe aus Staub und Wurmfraß hervorsuchen könnte: so würde doch die Nachwelt das zum Ruhme der Newtonianer sagen, daß sie Goethe und seine Anhänger nur mit Gründen bestritten haben, statt daß die Goethische Partei ihre Polemik gegen Newton mit Schimpfreden glaubte würzen zu müssen und nicht selten eine Disputierart anwandte, die, wenn sie auf der Gasse und auf dem Markte gehört wird, fast allemal verrät, daß die reellen Beweise und Gegengründe zu Ende sind.



Zur Metaphysik des Krieges.

Von **Fritz Schwarzenberger** (Schloß Vetschau, Niederlausitz) *).

Ein Völkerkrieg, wie ihn die Welt noch nicht gesehen, durchtobt seit mehr denn einem Jahre die ganze Erde. Er ist hereingebrochen mit unabweisbarer Notwendigkeit, trotz Friedenskonferenzen und -Palästen, trotz Schiedsgerichten, trotz aller noch so wohlgemeinten Weltfriedensgedanken.

Flamme und Schwert regieren die Zeit, und fast noch mehr Lug und Trug, neidische Habgier und listige Rachsucht. Die Welt scheint aus den Fugen zu sein, und schier verzweifeln muß der Geist, sie jemals wieder einzurenken.

Die wir mitten inne stehen, haben auf diese Weise am unmittelbarsten und am sichersten die feste Kraft, die starke Zuversicht, den sicheren Halt erkennen gelernt, welche dem Geist eine auf deutsche Wissenschaft gegründete, in deutschem Gemüte wurzelnde umfassende Weltanschauung gewährt. Alles Erleben, alle Gedanken haben diesen so unermeßlich wertvoll gewordenen deutschen Idealismus nur zu befestigen vermocht, welcher in der von Kant begründeten, von Schopenhauer durchgeführten und in seinem Sinne über ihn hinaus zu Ende gedachten Metaphysik seine philosophische Ausgestaltung erhalten hat, und der die Welt zu gewinnen bestimmt ist. —

Auch objektiv seine Vollgültigkeit aufzuzeigen gegenüber dem Phänomen des Krieges sind wir imstande, an dem Prüfstein der Metaphysik der Moral.

„Große geschichtliche Zeiten, die mit der Macht eines aufwühlenden, aber luftreinigenden Sturmes kommen, haben noch immer die Grundwahrheiten der Volksseelen bloßgelegt."

*) Geschrieben im Felde am 27. August 1915.

Der sittliche Wert eines Volkes, die Stufe seiner Moral, läßt sich geradezu bestimmen durch die Art, wie der Aufruf zum Kriege auf seine Seele und seine Handlungen wirkt. Im sittlich minderwertigen Menschen werden alle gehüteten niederen Triebkräfte und alle bisher verborgenen Häßlichkeiten ans Licht gezogen. Haß, Rachegefühl, Habgier, Gewalttätigkeit, sie alle werden ganz besonders rasch zu bezeichnenden Leidenschaften. Umgekehrt weckt der Krieg im moralischen Menschen neben allen anderen gerade die edleren Kräfte, zu deren Entfaltung vorher vielleicht nicht Anlaß und Gelegenheit geboten waren. Die Tatkraft wird lebendig und nachdrücklich gemacht, das Pflichtgefühl ausgebildet, und auch in der Schätzung des Feindes liegt Größe.

Der Krieg schafft so moralische Werte, und „das ist das Versöhnende an dem mörderischen Wesen des Krieges, daß er der Wahrheit und Echtheit den endgültigen Sieg gibt". Für jeden Einzelnen, der noch fähig ist, sich vom materiellen Fühlen loszureißen, bringt der Krieg, diese angebliche Barbarei, einen Aufschwung und einen Antrieb in rein geistigem und moralischem Sinne mit sich wie nichts anderes. Er ist es, der uns zur Stunde nichts, kein Kunstwerk der Welt, keinen Gedanken, keine Handlung, höher werten läßt als das Leben der auf dem Schlachtfeld sich opfernden Helden.

Die Stunde der Gefahr, das Nahen einer Weltkatastrophe, fegt von der Seele des ganzen Volkes, was als Auswüchse der Kultur auf ihr an Denken und Empfinden schmarotzt und von so vielen eifrig gepflegt wird. Dem Einfältigsten wie dem Größten kommen aus der gleichen Quelle die tiefsten Erlebnisse von unvergänglicher Wirkung. „Der Krieg hebt den Mann aus dem Volke zum Helden empor und nimmt dem Kultivierten, was ihn hindert, einer zu sein."

Ein Moltke selbst, gewiß ein gründlicher Kenner seines Wesens nach allen Seiten hin, spricht von einer reinigenden Wirkung des Krieges. Sie besteht eben darin, daß das Un-

ruhige und Kleinliche der ungezählten Sonderinteressen von den Menschen abfällt und einem einfachen, starken Fühlen Platz macht, einem einheitlichen Wollen sich unterordnet. Der Impuls, der alle jene Tugenden wachruft, die das Wesen des Mannes, des Helden von jeher gebildet haben und seine Taten bis heute erklärten, ist die Vaterlandsliebe. Dieses Gefühl an sich schon ist in höchstem Sinne metaphysisch. Der Soldat ist zu sterben bereit, damit das Vaterland lebe. Das Ziel seines Willens, seiner Sehnsucht, geht über sein eigenes individuelles Leben hinaus. Er opfert seine Persönlichkeit einem Glücke, das erst nach ihm der großen Gemeinschaft des Vaterlandes zugute kommen wird. Dieses, gar nicht sein eigenes Glück, begeistert ihn, macht ihn stark im Kämpfen und im Leiden, wie einst die Hoffnung auf eine ewige Seligkeit dem Märtyrer freudigen Mutes den Tod erleiden ließ. Das Leiden wird nicht mehr als Leid empfunden, weil die egoistischen, auf Selbsterhaltung und Förderung des eigenen Wohlseins gerichteten Triebe ausgeschaltet sind. Die Größe und die Schönheit des Schmerzes und eines freien Todes werden wieder von starken Seelen erkannt und verklären den Einzelnen, der ihnen mutig ins Auge sieht. Wie Schlacken fällt es von der Seele, und die Wiedergeburt eines neuen Menschen geht vor sich. Nun wird es klar erkannt, daß eine antiegoistische Lebensführung für den Einzelnen als ein Glied der Gemeinschaft die einzige Norm bleibt. Und das Hinausgehen über das eigene vergängliche Ich und das engbegrenzte individuelle Leben ist, das wissen wir seit Schopenhauer mit aller inneren Überzeugung, das Mysterium jedes großen ethischen Gefühls, das Merkmal jeder moralisch wertvollen Tat.

Unsere Anschauung gibt uns zu der Hoffnung volle Berechtigung, daß die im Kriege gehobene sittliche Kraft eine reinigende Rückwirkung auch auf die kommende Zeit des Friedens ausüben werde.



Randbemerkungen über Buddha und Schopenhauer.

Von **Suevo-Rhenanus** (Stuttgart).

Schon mehrfach war ich bemüht gewesen, zum Buddhismus ein inneres Verhältnis zu gewinnen. War es nun die Schuld der Vermittler — sie gehörten zu denen, die versuchen, jene alte Lehre des Ostens durch ihre Einführung in das heutige tätige Leben aufs neue wirksam zu machen — oder hatte es andere Gründe (etwa die Ermüdung durch das Formelhafte in den buddhistischen Urkunden, das in der Übertragung wohl noch störender wirken mag als im Original) — immer endete mein Bestreben in einer Empfindung, als wäre mir statt Brotes ein Stein geboten worden: ich hatte wohl eine fast verwirrende Menge von Einzelheiten vernommen, doch lebendig war mir die Kunde von Buddha nicht geworden. Nach wie vor aber blieb mir der Wunsch, sie zu guter Stunde doch noch aufnehmen zu können. Daran ließ ich mich auch nicht hindern durch den zufälligen Umstand, daß einige Vertreter des Neubuddhismus, die mir begegneten, wenig erfreulich erschienen; hieraus verallgemeinernde Schlüsse zu ziehen, wäre ein Fehler gewesen, vor dem ich mich hütete.

So war ich gestimmt, als ich im IV. Schopenhauer-Jahrbuch auf Seite 43 bis 77 einen Beitrag fand: „Thema und Basis der Lehre Buddhas. Von Georg Grimm." Kein Wunder, daß ich mich voller Begier mit ihm vertraut machte. Aber, um das Ergebnis vorwegzunehmen: groß wie mein Eifer war die Enttäuschung. Auch hier Worte, Worte, hohe

Versprechungen, eine große Sicherheit im Behaupten; auch hier Unklarheiten, Widersprüche und vor allem kein Punkt, an dem ich mich innerlich gepackt fühlte, der mich warm werden ließ, mir neue Einsicht erschloß. Ein Antidoton gegen Grimm bringt dasselbe IV. Jahrbuch in einem anderen Beitrag über ein ebenfalls dem weiten Felde der Indologie entnommenes Thema: ich meine den wertvollen, weil klaren und aufschlußreichen Aufsatz Karl Nebels „Schopenhauer und die brahmanische Religion" (Seite 168 bis 184), der namentlich auch den Vorzug hat, daß in ihm geziemend zwischen geschichtlich Bedingtem und Allgemeingültigem unterschieden wird. Doch ist das Gegengewicht, das mit diesem Beitrag jenem anderen geboten wird, ein mehr allgemeines, nicht beabsichtigtes, so daß daneben vielleicht für eine auf Einzelheiten eingehende kritische Betrachtung der Grimmschen Darlegungen Raum bleibt.

Ich habe eben schon etwas summarisch ausgesprochen, daß ich mich ablehnend zu ihnen verhalte, und will nun versuchen, diesen Standpunkt etwas näher zu begründen. Georg Grimm wendet sich an die Erlösungsbedürftigen und verkündet ihnen, daß in der Lehre Buddhas ein sicherer Weg gegeben sei, der sie mit der Genauigkeit einer Generalstabskarte zum Ziele führe, und zwar nach der Methode der exakten Naturwissenschaften, d. h. durch eigenes, jederzeit und von jedermann an sich selbst anzustellendes Experiment. Also durch Wissen, nicht durch den Glauben, der ja, wie die Religion überhaupt, die Kinder einer wissenshungrigen Zeit nicht mehr befriedigen könne. Nun, die Zahl der Erlösungsbedürftigen ist Legion. Warum nur zögern sie, diesen Weg zu beschreiten? Sollte man nicht denken, es müsse in Deutschland von praktischen Buddhisten wimmeln, die nach Buddha-Grimms rationeller, genauer: rationalistischer Methode der endgültigen Erlösung von Leiden und Tod mit unfehlbarer Sicherheit teilhaftig werden, wenn nicht schon geworden sind? Es mag diesen vielen gehen wie mir, daß sie nämlich

finden, wie der empfohlene, scheinbar so verblüffend einfache Weg zur Erlösung doch auch seine große, ja ungeheure Schwierigkeit habe. Denn fragt man, wie man es nun anfangen müsse, zur Erlösung einzugehen, so lautet die Antwort: durch Kontemplation. Möglichkeit, Wert und Bedeutung dieser „genialen Betrachtungsart der Dinge“ (Schopenhauer) — es wird unten noch von ihr zu handeln sein — sollen gewiß nicht bestritten werden. Wohl aber scheint es mir ganz unmöglich, sie, die vielmehr als ein dem Glauben, ja der Mystik benachbarter, vom Rationalismus dagegen weit abliegender Zustand aufzufassen sein dürfte, als einen für den religions- und glaubenslosen modernen Menschen, der wissen will, nichts als wissen, gangbaren Weg zur Erlösung anzusprechen.

Der Versuch, den Vorgang des näheren darzulegen, ihn glaubhaft zu machen, wird denn auch nicht gemacht. Es bleibt bei der Behauptung: den Spuren Buddhas folgend, kann und muß jeder, der will, Erlösung erlangen. Wie ich also etwa sagen kann: heute will ich mir eine Wohnung mieten — ganz ebenso kann ich in jedem Augenblick beginnen, mich der Kontemplation zu ergeben, und unbeirrt werde ich durch sie an das verheißene Ziel kommen. Ich bekenne offen: solange mir kein konkretes Beispiel solcher magisch anmutenden Wirkung vor Augen geführt ist, werde ich mich zu dem starken Glauben, der hier den Jüngern des Nurwissenwollens zugemutet wird, nicht gestimmt fühlen.

Ist demnach der in dem Grimmschen Aufsatz vertretene Grundgedanke widerspruchsvoll in sich selbst, so konnte es nicht ausbleiben, daß der Verfasser auch bei dem Bemühen, ihn systematisch zu entwickeln, wie schon angedeutet wurde, vielfachen Widersprüchen anheimgefallen ist. Zwar die Bezeichnung des Buddhismus als einer „Religion der Vernunft“, während Grimm doch grundsätzlich die Religion verwirft, mag eine beabsichtigte geistreiche Wendung, das Wort Religion also gewissermaßen zwischen Anführungszeichen gestellt zu

denken sein. Anders liegt es beispielsweise mit Folgendem. Auf der einen Seite wird jedem verheißen, daß er die Probe aufs Exempel an sich selbst machen könne. Dann wieder heißt es, daß die „gewöhnlichen Menschen“ der Lehre unzugänglich seien. An noch einer anderen Stelle ist von den Weltmenschen die Rede, die ebenfalls zu ihrem Recht kommen sollen. Diesen, den Halben, die zwar nicht der Welt entsagen wollen, aber doch um ihre Zukunft besorgt sind, wird für die Zeit nach ihrem jetzigen Leben auf Grund der Lehre Buddhas, nämlich auf dem Wege einer günstigen Wiedergeburt, ein erträgliches Maß von Wohlsein in tröstliche Aussicht gestellt. Der ganze Vorstellungskomplex von Leiden und Erlösung wird so zu einem nüchtern praktischen Rechenexempel, indem gewissermaßen den verschiedenen Geschmacksrichtungen je eine besondere Teil- (halbe oder auch Viertel-) Erlösung dargeboten wird. Ist das noch etwas anderes als ins System gebrachter Egoismus?

Unklar ist auch die Art, wie sich Grimm zu der Frage der tatsächlichen Einführung des Buddhismus in das moderne mitteleuropäische Leben stellt. Er ist natürlich viel zu verständig, um nicht einzusehen, daß z. B. in einer deutschen Großstadt Buddhismus als Massenerscheinung, zumal was seine Wirkung auf die Gestaltung des äußeren Lebens betrifft, nicht nur schwer, sondern überhaupt nicht denkbar ist. Und in der Tat, die Jünger Buddhas, die sich konsequent einen deutschen Winter lang der Kontemplation hingäben, möchten leichtlich verhungern oder erfrieren, ganz zu schweigen davon, daß, während der Weltkrieg tobt, die Forderungen der Militärbehörden mit unsanfter Störung in die frommen Übungen eingreifen würden. Grimm gibt denn auch zu, daß das Erlösungsproblem im alten Indien praktisch ungleich leichter zu lösen gewesen sei als bei uns, und rechnet mit der Möglichkeit einer Pflichtenkollision, die durch ernstliche Neubelebung des Buddhismus innerhalb unserer heutigen Zustände etwa eintreten werde. Und doch würde all diesen Bedenken

zum Trotz es im vollen Ernst mit dem Mönchtum, dem „Gang in die Heimatlosigkeit" wagen, wer sich innig überzeugt hätte, damit wirklich auf dem notwendigen, ja auch nur auf einem möglichen Wege zur Erlösung zu sein. Derer aber werden, fürchte ich, nicht viele sein.

Mit dankenswerter Bestimmtheit spricht Grimm aus, daß „Herr Gotamo" keine Gemeinschaft habe mit denen, die die Befreiung vom Leiden von etwas anderem erwarten als von eigener Kraft und eigenem Handeln. Schärfer kann man in der Tat den entscheidenden Unterschied dieser Lehre von jener anderen nicht betonen, die ausdrücklich erklärt, nicht „aus eigener Vernunft noch Kraft" zum Heile kommen zu können. Es wird schwer sein, hier eine Brücke zu schlagen. Wie es denn in jedem Fall ein vergebliches Beginnen wäre, Andersdenkende durch Überredung zu sich herüberziehen zu wollen. Dies deshalb, weil Weltanschauungsfragen überhaupt nicht vor dem Forum des Verstandes entschieden werden, vielmehr auch hier das Herz, der Wille sich als das Primäre erweist. So beruht auch, beiläufig gesagt, das von Grimm beklagte Überhandnehmen des Materialismus nicht auf veränderter oder vermehrter Einsicht, sondern die Menge ist zu ehrlich oder, wenn man will, zu zynisch geworden, das, was sie überall und jederzeit wollen muß: sich ausleben, ferner mit allerhand pseudoidealistischen Weltanschauungsflittern zu drapieren. — Wenn aber Belehrung nichts helfen kann, weshalb dann gegen Buddha-Grimm und die Seinen zu Felde ziehen? Darauf ist zu sagen, daß es sich natürlich nicht darum handeln kann, den Gegner anders wollen zu lehren. Wohl aber könnte dem einen oder anderen Heilsuchenden in jenem Lager ein Umweg erspart werden, wenn er sich beizeiten vergewisserte, daß er dort vergeblich sucht, indem, was dem heiligen Osten — nach Geschichte, Klima, Kultur einer Welt für sich — einst vielleicht*) an-

*) Der indische Reformator Çankara verwarf den Buddhismus als Irrlehre.

stehen mochte, im europäischen Westen schwerlich Wurzel schlagen kann.

Hat dieser aber darum nichts zu bieten? Ich meine doch. Was es sei, ist in diesen Jahrbüchern schon oft und auf verschiedene Art ausgesprochen worden. (Daß hierin zuviel geschehen könne, glaube ich nicht.) Es ist der philosophische Idealismus, der vor Kant als Ahnung und Andeutung schon vielfach begegnet, allererst aber durch diesen vermöge der von ihm erwiesenen Wahrheiten — Idealität des Raumes und der Zeit, Unterscheidung der Welt als Erscheinung von der Welt als Ding an sich — zur Klarheit und Kraft wissenschaftlicher Überzeugung erhoben worden ist, endlich durch Schopenhauers Lehre, daß das Ding an sich mit dem aus dem menschlichen Selbstbewußtsein als Wille Bekannten identisch ist, seine Weiterbildung und Vollendung erfahren hat. Kants Entdeckungen haben den Grund geschaffen, auf dem sich eine Welt höherer Ordnung errichten ließ, und dadurch den unseligen Streit zwischen Glauben und Wissen mit einem Schlage gegenstandslos gemacht. Dieses, das exakte Wissen, durfte von nun an unangefochten im Reich der empirischen Realität herrschen, während der Glaube sich auf die hinter der Erscheinungswelt als vorhanden nachgewiesene Welt des Dinges an sich, des wahrhaft Seienden, Ewigen als auf sein eigentliches Element zurückziehen konnte.

In jedem Menschen, der sich nicht selbst täuschen will, kündigt sich unmittelbar, also unabhängig von der beschränkten Kenntnis der Welt des sich bejahenden Willens (eben der Erscheinungswelt), die das Wissen zu verleihen vermag, die Sehnsucht nach Erlösung aus ihren Ketten an, d. h. das Bewußtsein, daß sich sein Wesen und seine Bestimmung in der Endlichkeit nicht erschöpfen. Ist jene Sehnsucht dem Menschen nur zu seiner Qual gegeben oder kann sie auf Stillung hoffen? Auf diese Frage geben gewisse Tatsachen tröstliche Antwort, die dem Menschen so vertraut und geläufig sind, daß er es sich auf naivem Standpunkt gar nicht beifallen läßt, sie als

problematisch zu empfinden, und die doch in Wahrheit aus den Gesetzen der wesentlich egoistischen natürlichen Welt durchaus nicht zu erklären sind. Ich meine das, was man unter dem bezeichnenden Ausdruck Selbstverleugnung begreift: Handlungen echter Moralität, wahrer, uneigennütziger Menschenliebe. Ist es nun nicht wunderbar: diese Handlungen, die dem Streben des natürlichen Menschen schnurstracks zuwiderlaufen, erscheinen gleichwohl jedem nicht Verstockten gleichsam als die köstlichste Blüte am Baum des Erdendaseins. Und wer dann etwas tiefer in sich hinein hört, dem erwächst aus solchem Werturteil alsbald die unausweichbare innere Verpflichtung, auch an seinem Teil Selbstverleugnung zu üben, wo und wie er vermag.

Vor jenen Tatsachen macht selbst der Skeptiker halt. Auch im praktischen Leben wird ganz allgemein als selbstverständlich vorausgesetzt, daß jedermann in ihnen ein auch ihm aufgestelltes Ideal anerkennt. So in der Erziehung; oder, um ein jetzt vor anderen naheliegendes Beispiel zu nennen: im Kriege. Eine so breite Geltung wird also tatsächlich der Verneinung des Willens (nach Schopenhauers Ausdruck) eingeräumt. Denn um nichts anderes als um diese handelt es sich bei den Phänomenen der Selbstverleugnung. In die Ordnung der Erscheinungswelt (der Welt der Bejahung) lassen sie sich nicht einfügen. So bleibt als einzig mögliche Erklärung, daß sie aufzufassen sind als ein Hereinleuchten jener oben so genannten Welt höherer Ordnung, der Welt der Freiheit, Schuldlosigkeit, Ewigkeit in diese arme Erscheinungswelt.

Nicht als das einzige. Ebenfalls darf als solche Offenbarung des Göttlichen das ganze Gebiet der Kunst im weitesten Sinne gelten, also die Beschäftigung mit den Ideen durch das willensreine Subjekt des Erkennens. Dabei ist zu unterscheiden zwischen ihrer D a r s t e l l u n g durch den Künstler und ihrer B e t r a c h t u n g durch den, der entweder sich dem Genuß eines Kunstwerks hingibt oder sich unmittelbar in

das künstlerische Anschauen der Natur versenkt. Voraussetzung ist, daß keine dieser verschiedenen Arten, sich mit den Ideen zu befassen, im Dienst des Willens geschehe. Insofern also die Gestaltung der inneren Gesichte durch den darstellenden Künstler harter, bisweilen qualvoller Willensdienst ist, gehören von seiner Tätigkeit streng genommen nur die Augenblicke der Konzeption hierher, sind sonach auch nur diese beseligend.

„Nicht vom Kampf die Glieder zu entstricken, den Erschöpften zu erquicken", sind die Augenblicke „genialer Betrachtungsart der Dinge" bestimmt. Nur als Ausnahmezustand werden sie dem in die Welt der Erscheinung verbannten Erdensohn zuteil. Geschenkt aus Gnaden. So im Ethischen wie im Ästhetischen. Es bleibt nun einmal dabei: Vernünftigkeit („eigene Kraft und eigenes Handeln") taugt gut zu irdischen Geschäften. Hier aber heißt es: der Wind bläset, wo er will. Was der Mensch dazu tun kann, sich der Gnade zu öffnen, ist sehr wenig. Steht es doch nicht einmal in seiner Macht, um von den inneren Vorbedingungen der Intuition zu schweigen und etwas vielleicht weniger bekanntes Äußeres zu erwähnen, auch nur einen gewissen Höhepunkt im Rhythmus des animalischen Lebens willkürlich herbeizuführen, wie er nach meiner Beobachtung dem Eintreten genialer Augenblicke günstig ist. An die Wirksamkeit der „Gnadenmittel" (Luther) glaube ich nicht recht. Es gelingt ja kaum in profanen Dingen, sich beispielsweise in eine festliche Stimmung im gewünschten Zeitpunkt durch bloßen Entschluß zu versetzen.

Ich versuche, ein konkretes Beispiel jener Begnadung zu geben, indem ich ein Erlebnis meines besten Freundes mitteile, das er mir jüngst in schöner Mitternachtstunde vertraute. Mir selbst wurde es schon zum Erlebnis, ihm bloß zuhören zu dürfen. Freund N. also, der sich für keinen Philosophen hält (vielleicht ist er ein Stück von einem Dichter), ließ sich, nachdem wir zur Verhütung gegenseitiger

Störung an möglichst getrennten Stellen des matt erleuchteten Zimmers Platz genommen hatten, etwa wie folgt vernehmen: „Du weißt, wie ich lange im Schatten einer schweren Sorge lebte, und ebenso weißt du, daß sie vor kurzem endlich von mir genommen wurde. Bei deinem letzten Besuch sprachen wir davon. An jenem Tage fühlte ich mich zum erstenmal seit vielen Monaten wieder leicht und frei. Als du mich verlassen hattest, stand ich noch eine Weile sinnend am Fenster, zu dem, vom Sonnengold überglänzt, die bunte Pracht des herbstlichen Waldes hereinwinkte. Da lockte es mich, wieder einmal meinen lange versäumten Lieblingsgang zu tun. Bald hatte ich die Stadt mit ihrem Getriebe hinter mir; nur noch vereinzelt lagen Häuser an meinem Weg. Schon hörten auch sie auf, und ich erreichte den Waldrand. Hier sah ich zur Seite des Pfades einen Elenden sitzen. Ihm eine Gabe zu reichen, wäre mir stets selbstverständlich gewesen. Oft hatte ich das getan, ohne viel dabei zu denken. Jetzt aber erging mir's seltsam. Ich hatte eine Empfindung, als sitze das große Weltleid selbst am Wegrand und blicke mich mit vertrauten Augen an. Die alltägliche Begegnung ward mir zum Ereignis, meine kleine Gabe zum Symbol; war mir das Leid des Fremdlings zuerst als das Leid der ganzen Welt erschienen, so fühlte ich es alsbald doch zugleich als mir persönlich verwandt und zugehörig, ja geradezu als mein eigenes. Ich hoffe, daß ich Wort und Gebärde fand, dem Dürftigen zu zeigen, was mich bewegte. Während ich dann weiter schritt, schwang die einmal geweckte Stimmung in mir nach. Die gewohnte Pein der Vereinzelung war von mir gewichen. Allem, das mich umgab in Nähe und Ferne, wußte ich mich verwandt; meinen Schritt und Pulsschlag fühlte ich einstimmen in den Rhythmus der Sphären. Dem Größten wie dem Kleinsten, der blauen Himmelswölbung wie dem zitternden Grashalm konnte ich in Wahrheit zurufen: du bist ich, ich bin du; und es war nur noch eines und dasselbe, wenn ich sagte: Gott ist in mir, ich bin in

Gott. — Es war ein seliges Wandeln. Lange konnte ich mir nicht genug tun. Schon war die Sonne des milden Herbsttages dem Mond gewichen, kühle Nebel webten um meinen Pfad — da endlich wandte ich mich wieder meinen Brüdern unter den Menschen zu." — Leise hatte ich mich bei den letzten Worten erhoben; leise schritt ich eine Weile auf und nieder, um meiner Bewegung Herr zu werden. Dann fand ich einige Worte, dem Freunde mein Verstehen, meine Teilnahme zu zeigen. Geben konnte ich ihm nichts. Er war ja der Reiche; er, der solcher Gesichte fähig war, ging auf geradem Wege der Erlösung entgegen.

Auf diesem Wege war auch Eichendorff, als sein Lied „Der Einsiedler" (Komm Trost der Welt . . .) einst zuerst in ihm erklang. So auch Goethe gar vielfach; mit am meisten wohl in einzelnen Stellen seines Faust (die naheliegenden in den Szenen mit Gretchen meine ich nicht). Und noch einen ganz anderen Namen nenne ich, den Namen eines Mannes, der ein langes, früchtereiches Leben hindurch so recht einer Offenbarung der jenseitigen Welt als Gefäß dienen durfte, sich selber und Unzähligen nach ihm zur Beseligung: Johann Sebastian Bach, der in seinen geradezu unirdisch anmutenden Werken heute mehr denn je die innersten Saiten in der Menschenbrust wie mit Zauberstab zu rühren weiß. Ich glaube nicht, mit meinem Hinweis etwas dieser Blätter Unwürdiges zu tun. Meine Rechtfertigung sehe ich u. a. in den sachlich bedeutenden, menschlich schönen Sätzen, mit denen Schopenhauer den dritten Teil der „Vorlesung über die gesammte Philosophie", nämlich die „Metaphysik des Schönen" schließt (Sämtliche Werke, ed. Deussen, Band X, Seite 363 und 364). — Diese Beispiele, die ich ohne viel Besinnen gewählt habe, wie sie mir eben einfielen, lassen sich mühelos vervielfachen. Ich überlasse es dem Leser, zumal anderen anderes zwingender erscheinen mag.

In beiden Lagern, von den Jüngern Buddhas wie von denen, die sich um die Fahne des philosophischen Idealismus

scharen, wird das Heil von einem Erkennen erwartet. Doch sind es zwei sehr verschiedene Arten des Erkennens: dort eine Betätigung des Intellekts in der Art, wie sie im Dienst des Willens geübt wird, exakt, verständig, eine Art Training, zuversichtlich auftretend, aber leider ohne Überzeugungskraft; hier ein Erkennen, das, wenn man will, einen Mißbrauch der natürlichen Bestimmung des Intellekts darstellt, insofern es sich erkühnt, über die dem Satze vom Grunde unterworfene Ordnung der Dinge (empirische Realität) hinaus- und in die Geheimnisse einer Welt höherer Ordnung vorzudringen. Darum bleibt es sich der Unzulänglichkeit seiner Mittel, im besonderen der Schwierigkeit, sich mitzuteilen, bewußt und geht zaghaft, tastend zu Werke; zugleich aber empfindet es sich als berechtigt und notwendig, weil es Antrieb wie Gegenstand aus dem moralischen Bewußtsein schöpft als der sichersten, ja einzigen sicheren Quelle wesentlicher Einsichten, die dem Menschen gegeben ist. Und so voller Trost und Verheißung sind diese Einsichten, daß sie dem Eingehen in die hinter der Erscheinung stehende Welt des wahrhaft Seienden, dies echte Heimatland, mit Zuversicht, ja mit Sehnsucht entgegenblicken lassen. Vielleicht, daß doch dieser oder jener, der am Scheideweg steht, ob er Buddha folgen solle oder Schopenhauer, sich durch das, was dieser ihm zu sagen hat, zu einem kräftigen *„Sapere aude“* aufgerufen fühlt, daß er, dem armen Stolz entsagend, der ihn auf den Irrweg des Neobuddhismus locken möchte, sich in berichtigter Erkenntnis der Gnade anvertraue, die ihm schon im irdischen Dasein einen gar köstlichen Vorschmack der ihm und jedem bestimmten endlichen Erlösung schenken will.



Anschauliches und begriffliches Denken.

Von Dipl.-Ing. **Carl Weihe** (Frankfurt a. M.).

Der Verstand, das Denken in Begriffen, erkennt nur die Relation der Dinge und ihre Folge in Raum und Zeit; dieses ist aber alles das Wesen der Mannigfaltigkeit. Die Anschauung aber faßt das innerste Wesen, die platonische Idee, auf, die Bedeutung der Hieroglyphen der unendlich mannigfaltigen Erscheinungen.

(Schopenhauer, Handschriftl. Nachlaß.)

Schopenhauer hat in allen seinen Schriften die Anschauung, das anschauliche Denken, als die Quelle aller Erkenntnis bezeichnet und immer wieder betont, daß das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht. Ja er bezeichnet die Anschauung geradezu als die Erkenntnis schlechthin und leitet aus ihr die Weisheit und die Tugend ab. Scharf sondert er die anschauliche Erkenntnis, als die primäre, von der abstrakten Erkenntnis, als der sekundären, jener auf jedem Gebiete menschlicher Tätigkeit den Vorrang vor dieser zuweisend.

Schon im Erstlingswerk, dem Satz vom Grunde, bringt Schopenhauer diesen Unterschied, wenn er ihn auch erst im Hauptwerk (erstes Buch) scharf herausarbeitet, indem er hier die ganze Philosophie auf den lapidaren Fundamentalsatz: Die Welt ist meine Vorstellung, aufbaut. Die Ergänzungen zum ersten Buch zerfallen in zwei Teile, welche die Lehre von der anschaulichen Vorstellung und die von der abstrakten umfassen. Hier ist es besonders das siebente Kapitel, welches

in meisterhafter Weise das Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis auseinandersetzt. Außerordentlich klar und für ein Erststudium besonders empfehlenswert sind die Kapitel, die Schopenhauer diesem Thema in seinen Vorlesungen über Dianoiologie und über die gesamte Philosophie widmet (Deussensche Ausgabe, Bd. 9). Schließlich kann auch auf das Kapitel über die Erziehung in den Parerga hingewiesen werden, in welchem die auch heute noch vielfach übliche Methode in der Erziehung der Kinder, die Begriffe den Anschauungen voranzustellen und das begriffliche Denken auf Kosten des anschaulichen übermäßig zu pflegen, einer kräftigen Kritik unterzogen wird.

Die genannten Kapitel handeln ausführlich von dem gegenseitigen Verhältnis zwischen anschaulichem und begrifflichem Denken. Daneben finden sich aber auch an sehr vielen Stellen der übrigen Schriften Schopenhauers gelegentliche Bemerkungen dazu, so daß man wohl sagen kann, daß sich diese Betrachtungen wie ein roter Faden durch das ganze Werk des Meisters ziehen.

Ich habe in einem früheren Aufsatz über die Verwandtschaft in der Denkweise des Ingenieurs und Arthur Schopenhauers (s. 2. Jahrbuch der Sch.-Gesellschaft, S. 213 u. folg.) darauf hingewiesen, daß Schopenhauer durch seine Betonung der anschaulichen Denkweise den Vertretern der exakten Wissenschaften außerordentlich nahesteht. Ich möchte heute im Zusammenhang die Vorzüge und Nachteile beider Denkweisen erläutern und zeigen, welche Bedeutung sie nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für das praktische Leben haben.

Das Produkt der Energieumsetzung, welche wir als Denken bezeichnen, ist zweifacher Art. Einmal ist es möglich, irgendwelche Gegenstände oder Vorgänge der Außenwelt im eigenen Innern so zu reproduzieren, daß sie scheinbar sichtbar und greifbar vor uns stehen und wir sie in allen Teilen deutlich erkennen und ihre tatsächlichen oder von uns nur

gewünschten Veränderungen verfolgen können. Andererseits besteht die Möglichkeit, Aussagen von den Gegenständen oder Vorgängen zu machen, welche nicht nur für einen bestimmten Gegenstand oder Vorgang zutreffen, sondern auch für andere ähnliche, und daher mehr oder weniger Allgemeingültigkeit besitzen. Die erstere Art des Denkens liefert uns in unserem Geiste eine Scheinwelt, welche bis zu einem gewissen Grade mit der von uns als real angenommenen wirklichen äußeren Welt übereinstimmt und zu dieser sich etwa wie das Spiegelbild zur Wirklichkeit verhält. Die zweite Art ist nur ein unbestimmter Abglanz, ein verschwommener Schattenriß der Wirklichkeit, der alle Einzelheiten verschwinden läßt und lediglich ein Schema oder besser ein Symbol zurückläßt. Die Scheinwelt der ersteren Art bleibt der realen Welt stets kongruent oder mindestens ähnlich; sie zeigt uns nichts, was nicht in jener schon ist oder sein könnte. Die Schattenwelt der zweiten Art schwebt über der Wirklichkeit und nimmt aus ihr nur Andeutungen, die sie als Bausteine für sich selbst benutzt, als Material für eine neue Welt, die der realen Welt als etwas Fremdes gegenübertritt.

Als anschauliches und als abstraktes (begriffliches) Denken hat man beide Denkprozesse bezeichnet und sie zuweilen in Gegensatz zueinander, namentlich in bezug auf die Bewertung ihrer Resultate, gesetzt. Das anschauliche Denken ist dasjenige, in welchem der Naturforscher, der Arzt, der bildende Künstler, der Techniker erzogen ist und dessen diese bei ihrer täglichen Arbeit des Experimentierens, des Operierens, des Entwerfens, Konstruierens, Bauens usw. in erster Linie sich bedienen. Die ganz bestimmte Maschine beispielsweise, welche der Ingenieur bauen will, muß er sich bis zur Fertigstellung stets vor Augen halten, vorstellen bis in alle Einzelheiten hinein, er muß jeden Teil derselben in seiner Konstruktion, Anordnung und in seinem Zusammenspiel mit den übrigen Teilen vor der Herstellung schon geistig gesehen haben, damit die Ausführung auch möglich wird.

Des abstrakten oder begrifflichen Denkens dagegen bedarf der Theologe, der Sprachforscher, der Jurist. Letzterer beispielsweise abstrahiert aus einer großen Anzahl tatsächlicher oder nur möglicher Einzelfälle eine Norm, welche als Gesetz aufgestellt wird, und der Richter hat bei der Urteilsfindung zu prüfen, ob der ihm vorgetragene Fall unter das allgemeine Gesetz subsumiert werden kann. Die Regeln der formalen Logik, die ja die weitgehendste Abstraktion darstellen, die überhaupt der Mensch vornehmen kann, sind dabei seine Haupthilfsmittel, und ein großer Teil der Ausbildungszeit des Juristen wird zu solchen Subsumtionsübungen benutzt.

Anschaulich heißt die erstere Denkart, weil wir gleichsam mit einem geistigen Auge (dieser dem allgemeinen Sprachgebrauch entlehnte Ausdruck kennzeichnet sehr deutlich den Vorgang) die Gegenstände, mit denen sich unser Denken beschäftigt, vor uns sehen, sie anschauen wie mit dem leiblichen Auge, sie uns vorstellen, als wenn wir sie vor uns stellten und dadurch unseren Sinnen zugänglich machten. Beim wirklichen Wahrnehmen eines Gegenstandes erregt dieser von außen her unsere Sinne, wir sehen, fühlen, riechen ihn, wodurch er für uns eine Realität, eine Beziehung zu unseren Sinnen erhält. Ähnlich ist es beim anschaulichen Denken, nur daß wir den Gegenstand nicht wirklich sehen, sondern wie im Traum nur zu sehen glauben, nicht wirklich fühlen, sondern nur zu fühlen glauben, wobei unsere Sinne gewissermaßen von innen her gereizt werden, ohne daß wir jedoch in irgendeinem Augenblick uns bewußt zu sein aufhören, daß diese von unserem Geist gebildete Vorstellung nicht die Wirklichkeit selbst ist, welches Bewußtsein beim Traum meistens fehlt. Beim Wahrnehmen eines Objektes projiziert sich dieses durch die Sinne in unser Inneres, beim Vorstellen desselben projizieren wir es aus unserem Inneren heraus nach außen. Je mehr die Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, um so vollkommener ist sie.

Macht man sich die Kant-Schopenhauersche Lehre von der Idealität aller Dinge, von der Welt als Vorstellung zu eigen, so fallen Wahrnehmen und Vorstellen noch mehr ineinander, und man erkennt, daß sie nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden sind.

Ganz anders ist es beim abstrakten, begrifflichen Denken. Hier wird nicht das einzelne Objekt reproduziert, sondern alle in bezug auf die jeweilig anzustellende Betrachtung einander ähnlichen Objekte werden in ihre Bestandteile oder Eigenschaften zerlegt, und ihnen wird das entnommen, was allen gemeinsam ist. Für dieses Gemeinsame setzt man eine Formel, ein Symbol, den sogenannten Begriff, und die so konstruierten Begriffe werden dann in Urteilen und Schlüssen zueinander in Beziehung gesetzt nach bewußten oder unbewußten Regeln; erst das Endresultat dieser Operationen wird wieder mit der Wirklichkeit verglichen. Mit anderen Worten, man zieht von den Objekten alles spezifisch Individuelle, für die Betrachtung Unwesentliche und Zufällige ab (abstrahere) und behält nur das Generelle, Wesentliche, das Immerwiederkehrende, dem dann natürlich eine konkrete Vorstellung nicht mehr entsprechen kann, es sei denn, daß sie zu einem bloßen, umrißartigen, verwaschenen Schattenbild zusammenschrumpft, welche, dem Nachbild im Auge vergleichbar, verschwindet, wenn man sie in die Achse des deutlichen Sehens bringen will. Ein Dreieck schlechthin, das weder spitzwinklig, noch rechtwinkling, noch stumpfwinklig ist, kurzum, der Begriff des Dreiecks kann nicht vorgestellt werden, sondern nur ausgesprochen oder geschrieben. Die Sprache bildet dabei ein nicht zu umgehendes Hilfsmittel, wie weiter unten noch gezeigt werden soll.

Vorstellungen einerseits und Begriffe andererseits sind also die Objekte, mit denen das Denken operiert. Während aber die Vorstellungen den Objekten der Wirklichkeit nach Möglichkeit gleichen sollen und um so deutlichere sind, je mehr sie dieses tun, stehen die Begriffe mit der Wirklichkeit

nur in sehr losem Zusammenhange und sind um so vollkommener, vor allem in ihrer Handhabung, je weiter sie sind, d. h. je mehr das Allgemeine der Dinge dem Besonderen gegenüber in den Vordergrund tritt. Daß natürlich nicht jeder anschaulichen Vorstellung auch ein vollkommen gleiches, einheitliches Objekt in der Wirklichkeit zu entsprechen braucht, bedarf kaum der Erwähnung; ich kann mir auch einen Wagen mit Beinen anstatt der Räder anschaulich vorstellen, ohne je einen solchen gesehen zu haben. Darauf beruht ja auch das Erfinden neuer Gegenstände. Aber immer bin ich gezwungen, auf bekannte Teile oder Formen zurückzugreifen und aus ihnen in der Anschauung das Neue zusammenzusetzen. Anschaulich vorstellen kann ich eben nur das, was ich tatsächlich schon ganz oder in seinen Teilen mit Hilfe der Sinne angeschaut habe.

Es wäre jetzt zu untersuchen, wie dieses Operieren mit den Vorstellungen und Begriffen, das anschauliche und das begriffliche Denken im menschlichen Geiste erfolgt und welche Unterschiede sich daraus ergeben. Dabei kann vielleicht ein anschauliches Beispiel von Nutzen sein, das ich mir schon vor Jahren gebildet habe, als ich in die moderne Erkenntnistheorie eingeführt wurde.

Wir denken uns eine große hohle Kugel, in welcher sich ein Mensch befindet. Die Kugel ist licht-, luft- und schallsicher, so daß keine Mitteilung irgendwelcher Art von außen nach innen gelangen kann. Es soll auch die Annahme gemacht werden, daß der in ihr befindliche Mensch niemals bisher von der Außenwelt etwas erfahren hat und wie ein Caspar Hauser in seinem Gefängnis glaubt, daß er und seine Kugel die ganze Welt bilden, daß der Umfang der Welt durch die Innenfläche der Kugel begrenzt sei.

Ein solcher Geist wird aus sich heraus nie zur Entwicklung kommen können, denn es fehlen ihm die zum Denken notwendigen Vorstellungen, es fehlen ihm die Begriffe, mit denen er operieren kann, es fehlt ihm das Spiel-

zeug, der Widerstand, an dem er seine verborgene Kraft betätigen und stählen kann, es fehlt der Kraft die Materie, in der sie sich äußert.

Um unseren in für den Außenstehenden scheinbar so unglücklicher Lage befindlichen Geist-Menschen im Innern der Kugel aus seinem Hindämmern und vorstellungslosen Sein aufzurütteln und ihm die Möglichkeit zu geben, seine latenten Geisteskräfte zu wirksamen, kinetischen umzuformen, sind wir gezwungen, ihm das dazu nötige Material in seine Kugel hineinzuschaffen.

Dazu diene uns eine weitere Annahme. An unserer Kugel werden verschiedene Instrumente angebracht, welche einen Verkehr mit der Außenwelt ermöglichen. Zunächst ein oder mehrere Tastorgane, die man sich vielleicht ganz mechanisch als in Stopfbüchsen der Kugel geführte, nach allen Seiten bewegliche Stangen vorstellen kann und die unser Kugelmensch beliebig von innen her bewegen kann. Mit diesen Stangen kann er nun die Außenwelt, wenn auch sehr unvollkommen, abtasten. Trifft eine solche Stange auf irgendeinen Gegenstand der Außenwelt, so wird dadurch ihre Beweglichkeit in bestimmter Richtung aufgehoben und unser Mensch fühlt einen Widerstand an der Stange, der für ihn eine neue, vielleicht die erste Erfahrung seines Lebens bildet. Er wird vielleicht zuerst den empfundenen Widerstand auf eine besondere Eigenschaft seines Tastorgans zurückführen, wird aber bald nach Sammlung einer größeren Zahl derartiger Erfahrungen denselben nach außen projizieren und ihn einem Etwas (Gegenstand, Ding) zuschreiben, das er nicht selbst oder seine Kugel, sondern etwas anderes, außerhalb Befindliches ist. Dadurch wird er auch gezwungen, sich eine Raumvorstellung zu machen, denn da es außer ihm bezw. seiner Kugel, die er mehr oder weniger mit sich selbst identifiziert, noch andere Dinge hier und dort gibt, so muß er notwendig einen sie alle umschließenden Raum dazu denken, in welchem sie sich befinden und in be-

stimmter Weise (Entfernung untereinander, Richtung) angeordnet sind.

Merkt er nun weiter, daß die ihm Widerstände darbietenden Gegenstände sich bald hier bald dort im Raume befinden, daß, wo er kurz vorher noch Widerstand fand, jetzt keiner mehr entgegensteht, so schließt er auf eine Verschiebung der Gegenstände im Raum und gelangt damit zur Vorstellung der Bewegung. Von dieser bis zur Zeitvorstellung ist dann nur noch ein Schritt: wie er gezwungen ist, sich zwischen der jetzigen Stellung eines Gegenstandes und seiner früheren noch ein Etwas zu denken, das zwischen beiden liegt und auch alle Zwischenstellungen aufgenommen hat, und dem er, obgleich es weder Form noch Inhalt besitzt, doch eine gewisse Existenz (Realität) zuschreiben muß, nämlich den Raum, so wird er auch noch ein zweites Etwas sich konstruieren, das nicht außen zwischen den beiden Stellungen des Gegenstandes, sondern gleichsam in ihm selbst zwischen der einen Stellung und der anderen liegt und das flüchtig ist, vergeht und vorher nicht vorhanden war und auch nach Einnahme der letzten Stellung verschwindet; mit anderen Worten, zwischen den beiden verschiedenen Stellungen des Gegenstandes, d. h. bis der Gegenstand aus seiner Anfangs- in seine Endstellung gekommen ist, liegt für den Kugelmenschen eine bestimmte Summe inneren Denkens, innerer Vorstellung, innerer Erfahrung, und an dieser Summe mißt er dieses Etwas, das er Zeit nennt. Je größer diese Summe an innerer Tätigkeit ist, desto mehr Zeit ist verflossen (und zwar in ihm selbst) zwischen der Einnahme der ersten Stellung und der der zweiten; je kleiner die Summe ist, desto geringer war diese Zeit.

Durch das Tastorgan, das unser Kugelmensch immer besser zu gebrauchen lernt, kann er die Gegenstände seiner näheren Umgebung abtasten und sich nach dieser Abtastung eine bestimmte Vorstellung von der Eigenart derselben in bezug auf ihre gegenseitige Stellung, ihre äußere Gestalt,

ihre Härte, ihre Oberflächenbeschaffenheit (rauh, glatt), vielleicht auch ihre Schwere machen. Er wird sich also im Innern seiner Kugel eine bestimmte Welt konstruieren und imstande sein, diese Welt, oder besser ein Abbild dieser Welt, so wie er sie sich vorstellt, so wie sie für ihn also vorhanden ist, als Bild auf einer Tafel abzuzeichnen, wiederzugeben. Inwieweit dieses von ihm nur auf Grund seiner Erfahrung durch das Abtastorgan konstruierte Weltbild mit der wirklich vorhandenen Welt übereinstimmt und ob überhaupt Unterschiede zwischen beiden vorhanden sind, kann er nicht feststellen, ja er wird naturgemäß zunächst in naiver Weise annehmen, daß beide identisch sind.

Den Unterschied zwischen dem „Ding an sich" und seiner „Erscheinung", den erst der skeptische oder kritische Forscher macht und der schon seit alter Zeit die Philosophen beschäftigt, kennt er wohl noch nicht, denn dazu sind Zweifel an der einwandsfreien Zuverlässigkeit seiner Tastorgane nötig, zu denen er zunächst noch keine Veranlassung hat.

Aber die Erfahrungen, die der Kugelmensch mit Hilfe seiner Tastorgane an der außerhalb seiner Kugel befindlichen Welt macht, werden an Umfang und Inhalt zunehmen, und das Weltbild, das er sich auf seiner Tafel aufzeichnet, wird immer vollständiger und ausgedehnter werden. Es wird auch immer mehr ins einzelne gehen, detaillierter werden, denn durch lange Übung mit den Tastorganen wird auch die Genauigkeit des Abtastens eine höhere und die Empfindlichkeit für geringe Unterschiede in der Lage, Richtung und Bewegung der äußeren Gegenstände wächst. Ebenso werden spätere genauere Abtastungen frühere flüchtigere kontrollieren und auch abändern, so daß er manche Teile seines auf der Tafel gezeichneten Weltbildes auslöschen und durch neue Aufzeichnungen ersetzen muß, wodurch sich vielleicht auch deren Verbindung mit den herumliegenden Bildteilen ändert und daher auch diese wenigstens teilweise korrigiert werden müssen.

Wenn wir jetzt noch unserem Kugelmenschen weitere Organe geben, etwa ein künstliches Auge in Gestalt einer Kamera obscura, ein künstliches Ohr in Gestalt eines Telephons, ein Geruchs-, ein Geschmacks- und ein Temperaturorgan, so daß er imstande ist, auch andere Eigenschaften der Gegenstände der Außenwelt wahrzunehmen, so wird sein Weltbild, seine anschauliche Vorstellung von den Gegenständen immer vollständiger werden und sich der Wirklichkeit immer mehr nähern.

Wir sehen jetzt schon, worauf dieses Beispiel hinaus soll. Der Kugelmensch sind wir selbst, die wir mit der Außenwelt lediglich durch unsere Sinnesorgane in Verbindung stehen. Wir können nur das erkennen, was durch unsere Sinne Eingang in unser Inneres findet, und wir können es nur so erkennen, wie es auf unsere Sinne wirkt. Ob die Vorstellung, die wir uns aus diesen Sinneserregungen konstruieren, der Wirklichkeit entspricht, wissen wir nicht und werden wir nie wissen. Die Philosophie macht ihre Spekulationen darüber; in der Wissenschaft und im praktischen Leben werden wir gut tun, die Übereinstimmung als vollständig anzunehmen.

So kommt unsere Erkenntnis zustande. Die durch die Sinne veranlaßten Vorstellungen nennen wir Wahrnehmungen; wir nehmen es als wahr an, was unsere Sinne uns von außen her mitteilen.

Die so in unserem Innern durch äußere Reize entstandenen anschaulichen Vorstellungen (Wahrnehmungen) können jedoch auch ständig wieder ohne äußeren Anlaß mit größerer oder geringerer Genauigkeit reproduziert werden. Gedächtnis und Phantasie heißt diese Fähigkeit. Diese Vorstellungsbilder werden nun durch das Denken zueinander in Beziehung gesetzt, ihre Teile, Eigenschaften, Veränderungen, Bewegungen werden nacheinander betrachtet und miteinander verglichen. Mit öfteren Wiederholungen derselben Veränderungen bildet sich bei uns auch eine gewisse Erfahrung

heraus, die als das Gefühl der Erwartung in uns auftritt. Wir erwarten bestimmte, noch nicht eingetretene Veränderungen. Eine Vorhersage künftiger Veränderungen wird möglich, das Prinzip der Kausalität in seinen verschiedenen Modifikationen als Grund und Folge, Ursache und Wirkung usw. findet seine Anwendung.

Aber immer wird dieses Denkverfahren ein umständliches, schwerfälliges bleiben, da es an den Vorstellungen klebt und mit ihnen operieren muß. Denn die Vorstellungen, obwohl sie infolge des Gedächtnisses stets zur Hand liegen, können deutlich nur einzeln in unser Bewußtsein treten, ähnlich wie beim Sehen nur dasjenige ganz in allen Einzelheiten erblickt wird, was in der Sehachse des Auges liegt und dessen Bild auf die *macula lutea retinae* fällt. Von mehreren gleichzeitigen Vorstellungsbildern wird nur jeweils eines klar von den anderen sich abheben und deutlich in seinen Einzelheiten erscheinen, während die anderen dagegen verschwommen zurückbleiben und warten müssen, bis an sie die Reihe kommt.

Beim anschaulichen Denken müssen also nacheinander die einzelnen Vorstellungsbilder reproduziert und für sich in das klare Bewußtsein gebracht werden, was zeitraubend und wegen der großen Inanspruchnahme des Gedächtnisses ermüdend ist. Ein bekanntes Mittel, diesen letztgenannten Nachteil zu verringern, besteht in der Betrachtung der wirklichen, den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände. Wir ersetzen dann die Vorstellung durch die Wahrnehmung, die allerdings erkenntnistheoretisch auch eine Vorstellung ist, eine Vorstellung, veranlaßt durch Reizung der Sinne von außen. Der vor unseren Augen stehende Gegenstand (Modell) liefert uns ohne Hilfe des Gedächtnisses vermittels der Sinne die Vorstellung immer wieder und gestattet beispielsweise, seine Veränderungen sinnfällig uns ins Bewußtsein zu bringen. Langsam und schwerfällig bleibt die Methode aber trotzdem, denn jede Vorstellung liefert uns wieder das Gesamtbild in allen seinen Einzelheiten, die alle unabhängig von ihrer Be-

deutung für die anzustellende Betrachtung mitgeschleppt werden müssen. Außerdem gilt das erzielte Resultat nur für den einen vorliegenden Fall; eine Verallgemeinerung lediglich aus der Vorstellung heraus, ohne Abstraktion, ist nicht möglich.

Dem steht aber andererseits ein nicht zu ersetzender Vorteil gegenüber. Die Vollständigkeit der Vorstellungsbilder schließt ein Vernachlässigen, ein Übersehen von Einzelheiten so ziemlich aus. Die anschauliche Vorstellung gibt im allgemeinen den Gegenstand in seiner Totalität wieder mit allen wesentlichen und unwesentlichen, ständigen und zufälligen Merkmalen; sie gestattet, die Teile nicht nur für sich, sondern in ihrer Zusammenstellung und Zusammenwirkung zu betrachten. Man verbleibt auf dem Boden der Wirklichkeit, der realen Welt, und Irrtümer sind durch die ständig mögliche Kontrolle, namentlich wenn der Gegenstand in natura vor dem Betrachter steht, kaum möglich.

Die Bewegungen einer Maschine lassen sich in ihrem Zusammenspiel übersehen und zeigen uns ihre Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit unmittelbar. Dadurch wird es möglich, viel tiefer in das Innere des Gegenstandes einzudringen, gleichsam seinen Sinn (Idee) intuitiv zu verstehen, vergleichbar dem Verständnis, der uns bei eindringlicher Betrachtung eines Kunstwerkes allmählich aufgeht.

Unser Kugelmensch, um noch einmal zu dem oben gegebenen Beispiel zurückzukehren, wird aber gar bald die Erfahrung machen, daß die sinnlichen Erregungen, welche er von der Außenwelt her erhält und aus denen er sich seine Vorstellungen konstruiert, zuweilen einander gleiche oder sehr ähnliche sind, obwohl dieselben von verschiedenen Gegenständen herrühren. Er wird an den Dingen Eigenschaften entdecken, die bei jedem Individuum derselben Art wiederkehren, die allen gemeinsam sind und den Dingen einen Art- oder Gattungscharakter aufprägen, der unabhängig von den ihnen sonst noch anhaftenden mehr nebensächlichen und

zufälligen Eigenschaften ist. Er wird erkennen, daß es in vielen Fällen genügt, diesen Grundcharakter einer ganzen Gegenstandsgruppe in seiner Vorstellung zu reproduzieren, ja er wird sogar soweit gehen, sich für diesen Grundcharakter eine Abkürzung, ein Zeichen, ein Symbol zu bilden, das keiner Vorstellung mehr entspricht, das lediglich eine Vorstellung von einer Vorstellung, eine mittelbare Vorstellung (Schopenhauer) ist, und so kommt er zu dem, was wir die Begriffe nennen.

Ein solcher Begriff ist natürlich viel handlicher als die kompakte Vorstellung und belastet das Gedächtnis viel weniger als diese. Mit ihm ist leicht Fangspiel spielen und ihn in Relation zu anderen Begriffen setzen; er schwebt über der Welt der Wirklichkeit und ist wie ein Scheck, der, an sich ein Stück Papier, seinen Wert erst durch die Bedeutung, die man ihm unterlegt, erhält. Das Vorstellungsbild, welches ursprünglich der Wirklichkeit, der Wahrnehmung nach Möglichkeit entsprechen, ein genaues Spiegelbild derselben sein soll, verschwimmt zu einem schwachen Schattenbild, das kaum noch den Gegenstand erkennen läßt, und dieses selbst wird dann kurzerhand durch ein Zeichen, den Begriff ersetzt, für den die willkürliche Bestimmung getroffen wird: dies bedeutet dies und das. Die schwerfällige, zeitraubende, immer wieder notwendige Reproduktion der anschaulichen Vorstellung fällt fort, an ihre Stelle tritt eine Anweisung, die leicht von Hand zu Hand gehen kann.

Es wird für unseren Kugelmenschen eine große Erleichterung sein, nicht mehr auf seiner Tafel wahrheitsgetreue Bilder der Gegenstände aufzeichnen zu brauchen und diese seinen Betrachtungen zugrunde legen zu müssen, sondern es genügen jetzt einfache Symbole als Ersatz für die Vorstellungen. Diese werden zu Urteilen, die Urteile zu Schlüssen zusammengesetzt, und ganze Schlußreihen liefern wieder Beweise und Beweisreihen; das Zusammensetzen, in Beziehungsetzen, Vergleichen, kurzum das Operieren mit diesen Be-

griffen erfolgt nach den Regeln der Logik, die meistens unbewußt ihre Anwendung finden und im wesentlichen in der Kategorie der Kausalität ihr Fundament haben.

Ein weiterer Vorteil besteht darin, daß eine sachliche Gliederung der durch die Sinne uns zugänglichen Gegenstände der Außenwelt möglich wird. Die Abstraktion gestattet höhere Gesichtspunkte aufzustellen, die zu einer Erkenntnis von Ordnung und Gesetz führen, die den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht erkennen lassen. Alle unsere Naturgesetze sind solche Abstraktionen. Schließlich liefern die Begriffe in ihrer Zusammenstellung als Sprache ein bequemes Mittel der Gedankenübertragung von Individuum zu Individuum, sie ermöglichen eine Vorstellung im Hörer auszulösen, welche einer gleichen Vorstellung im Sprechenden mehr oder weniger entspricht.

Geometrie einerseits und Algebra andererseits geben einen guten Vergleich zwischen Anschauung und Begriff. Geometrie ist ohne unmittelbare anschauliche Vorstellung nicht denkbar; der geometrische Beweis des Pythagoräischen Lehrsatzes kann nur an Hand einer Figur, d. h. einer Wahrnehmung bezw. mit Hilfe einer anschaulichen Vorstellung, die der Wahrnehmung fast identisch ist, im Kopf, wie man sagt, geführt werden. Sobald die Anschauung abreißt, mißlingt er. Er kann aber auch nur jeweils für eine bestimmte Figur, für ein bestimmtes Dreieck geführt werden und gilt zunächst nur für dieses. Erst daraus, daß wir die Dimensionen dieses Dreiecks willkürlich gewählt haben, schließen wir, daß er für alle (rechtwinkligen) Dreiecke gilt; hierbei verläßt uns aber die Anschauung und wir kommen in die Regionen der Abstraktion, die wir nicht ohne ein Gefühl der Unsicherheit betreten.

Ganz anders bei der Algebra. Die anschauliche Vorstellung fehlt hier vollständig; es wird lediglich mit Symbolen, sog. Größen, operiert, von deren Bedeutung während des

Rechnens ganz abgesehen wird. Nur der Ansatz der Rechnung stützt sich in manchen Fällen auf eine Figur, auf eine Anschauung, und erst das Resultat wird wieder damit verglichen, während alle Zwischenoperationen, also das eigentliche algebraische Rechnen, jeglicher Anschauung entbehren. Es ist vergleichbar der mechanischen Funktion einer Rechenmaschine, die, nachdem die Aufgabe eingestellt ist, lediglich durch Drehung von Kurbeln und Hebeln mit den Daten der Aufgabe operiert und schließlich das gesuchte Resultat gibt. Auch das algebraische Rechnen wird bei gehöriger Übung schließlich zu einem fast mechanischen, das nur verhältnismäßig wenig Mühe beansprucht. Ein brauchbares Beispiel ist vielleicht die Infinitesimalrechnung: Für ein kleines Stück einer Kurve wird aus der anschaulichen Betrachtung desselben heraus eine Differentialgleichung aufgestellt, und aus der Integration derselben ergeben sich die Eigenschaften der ganzen Kurve, selbst solcher Teile, die sich durch ihre Lage im Unendlichen der Anschauung entziehen, ohne daß während der Rechnung auf die Kurve selbst zurückgegriffen zu werden braucht oder zurückgegriffen werden kann.

Hieran erkennen wir sofort den großen Vorzug des rein begrifflichen Denkens gegenüber dem rein anschaulichen Denken: Geschwindigkeit, leichte Handhabung, geringe Anstrengung und Unbeschränktheit; letztere sogar so weitgehend, daß Begriffe aufgestellt werden können und mit ihnen operiert werden kann, für welche jede auch nur schwache Vorstellung ausgeschlossen ist, wie beispielsweise Sein, Freiheit, Tugend. Hieran erkennen wir aber auch sofort den erheblichen Mangel, den das Abstrahieren mit sich bringt: die Unzuverlässigkeit. Rechenfehler hat ein jeder schon gemacht, und selbst dem Geübtesten laufen sie noch unter; sie können schon bei der Aufstellung des Ansatzes, der Differentialgleichung entstehen, und dies kommt am häufigsten vor, und können auch während des Rechnens selbst auftreten. In jedem Fall wird das Resultat ein falsches.

Mit dem begrifflichen Denken ist es ebenso. Sobald die Anschauung verlassen wird und der Begriff an ihre Stelle gesetzt wird, können schon Fehler eintreten, sei es, daß der Begriff die Sache überhaupt nicht deckt, sei es, daß er zu weit oder zu eng ist. Die Sprache ist ja im wesentlichen eine Zusammenstellung von Begriffen, von denen ein jeder eine Gegenstandsgruppe, eine Tätigkeitsgruppe, eine Eigenschaftsgruppe usw. bezeichnet, d. h. Abstraktionen, welche durch Beachtung lediglich der ständigen, gemeinsamen Merkmale von einer Reihe von Gegenständen, von einer Reihe von Eigenschaften usw. entstanden sind. In jahrhundertelanger Entwicklung hat jedes Wort der Sprache seine bestimmte begriffliche Bedeutung erhalten, eine ausgesprochene oder nur gefühlsmäßige Definition, die von einem jeden, der die Sprache spricht, anerkannt wird. Aber die Grenzen der Bedeutung sind nicht festgezogen, und ebenso ist die Sprache nicht reichhaltig genug, um für alle Nuancen des Seins einen Begriff zu haben. Daher die Fehler im Ansatz, die Diskrepanz von Anschauung und Begriff, die Unvollständigkeit der Wiedergabe einer Vorstellung durch Worte.

Und auch das Operieren mit den Begriffen ist der Gefahr von Fehlern ausgesetzt. Namentlich bei längeren und ineinandergeschobenen Denkreihen kommen Verstöße gegen jene Denkgesetze vor, die, gleich den Axiomen der Mathematik von allen Menschen als richtig anerkannt, die Logik bilden. Beide Fehler beeinflussen natürlich das Resultat und werden meistens erst dann bemerkt, wenn man versucht, dieses wieder in eine Anschauung umzusetzen. Der hohe Flug in die abstrakte Welt der Begriffe entfernt uns von der Welt der Wirklichkeit, macht uns weltfremd (ein jetzt vielfach diskutierter Ausdruck), und wir werden um so weltfremder sein, je mehr wir gewohnt sind, in begrifflichem Denken die reale Welt zu verlassen, die anschauliche Vorstellung zu vernachlässigen. Er ist aber auch mit Gefahren verknüpft, denn wir werden sehr leicht von dem richtigen Kurs ab-

getrieben, und eine Landung in der wirklichen Welt, manchmal überhaupt nicht wieder möglich, stößt oft auf Schwierigkeiten oder wirft uns mit Propellerdefekt in wildfremdes Land, fern der Heimat, von der wir ausgingen.

Die Schwierigkeiten werden noch größer, wenn die Begriffe in der Sprache benutzt werden, anschauliche Vorstellungen von einem Menschen auf den anderen zu übertragen. Da zeigt sich erst die Unvollkommenheit der Methode; eine mit der Vorstellung des Sprechenden vollständig übereinstimmende Vorstellung im Hörer zu erwecken, dürfte wohl trotz noch so vieler und wohlgewählter Worte nur in den allerseltensten Fällen gelingen.

Anschauliches und begriffliches Denken haben also beide ihre Vorzüge nnd ihre Nachteile. Was hilft uns aus diesem Dilemma? Die goldene Mittelstraße wird auch hier die beste sein. Wenn es vielleicht auch nicht vorkommen wird, daß ein Mensch lediglich anschaulich oder lediglich begrifflich denkt, so ist es doch eine bekannte Tatsache, daß ein Teil der Menschen mehr die Abstraktion bevorzugt, während ein anderer das Anschauliche bei all seinem Denken in den Vordergrund schiebt. Veranlagung einerseits und Erziehung, Ausbildung und Beruf anderseits spielen auch hierbei eine große Rolle. Daß unsere Schulerziehung bisher lediglich das begriffliche Denken auf Kosten der Anschauung entwickelt hat, hat man trotz Pestalozzi und Fröbel erst in neuerer Zeit erkannt, nachdem Naturwissenschaft und Technik sich als gleichberechtigte Wissenschaften neben die mittelalterlichen Fakultäten gestellt haben. Harmonische Ausbildung beider Fähigkeiten sollte das Ziel der Schule der Zukunft sein, vorderhand aber wird es gut sein, das anschauliche Vorstellen mehr zu betonen, um erst wieder das durch Generationen hindurch sich festgesetzte und auch unsere Literatur zum größten Teil beherrschende Übergewicht der Abstraktion einigermaßen aufzuheben.

Harmonisches Zusammenwirken beider Denkweisen wird dann eintreten, wenn bei der Abstraktion immer wieder auf die Anschauung zurückgegriffen, ja nach Möglichkeit diese nie aus dem Auge gelassen wird. Hebt sich das begriffliche Denken von der Oberfläche der Wirklichkeit in die Höhe, so soll dies nur zu einem kurzen Sprung geschehen, um nach kurzer Zeit wieder zu ihr zurückzukehren und dadurch eine Kontrolle zu üben, ob sich Fehler eingeschlichen haben, ehe ein nächster Sprung ausgeführt wird. Nur dann werden wir sicher sein können, fehlerfreie Resultate zu erzielen, soweit diese überhaupt bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Fähigkeiten möglich sind.

Anschauliches und begriffliches Denken haben also beide ihre Vorzüge und Nachteile. Die reine Anschauung, der Wahrnehmung verwandt, verbindet mit Wahrheitstreue und Unmittelbarkeit eine gewisse Schwerfälligkeit, während der reinen Abstraktion Leichtigkeit, Anpassungsfähigkeit und Unbeschränktheit einerseits, bei großer Unzuverlässigkeit andererseits zukommen.

Harmonisches Zusammenspiel beider Denkmethoden vereinigt die Vorzüge beider und ist die einzige Möglichkeit, zu fehlerfreien Denkresultaten zu gelangen.

In unserer Ausbildung ist die gleichbetonte Pflege beider unbedingt zu fordern. Im praktischen Leben sollen beide nebeneinander hergehen, dann werden sich beide gegenseitig unterstützen und fördern und die Vorteile der einen werden die Nachteile der anderen aufheben.



II.

Schopenhauer-Bibliographie.



Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1910—1915.

Zusammengestellt von **Rudolf Borch** (Wolfenbüttel).

Vorbemerkung: Das unter 1910—1914 Gebrachte sind Nachträge zu den bibliographischen Berichten in den Jahrbüchern II—IV, ebenso wie es sich im vorigen Jahrbuch bei dem unter 1910—1913 Angeführten nur um Nachträge handelt.

* * *

1910.

Heussner, Dr. Alfred: Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. IV, 270 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Abschnitt VII: Der Pessimismus. Arthur Schopenhauer. Die Darstellung will nichts weiter sein als eine Zusammenfassung des Wichtigsten auf Grund der Quellenwerke. — Eine „zweite, durchgesehene" Auflage (IV, 276 S.) erschien 1912.

1911.

Aster, E. v.: Große Denker. Unter Mitwirkung von E. v. Aster, O. Baensch, M. Baumgartner u. a. 2 Bände. V, 385 S. und V, 381 S. Leipzig, Quelle & Meyer.

Über Schopenhauer schrieb in diesem Sammelwerk R. Lehmann.

Zambonini, Prof. Ferruccio: Schopenhauer e la scienza moderna. 69 p. Sassari, G. Dessi.

Ziegler, Theobald: Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Ungekürzte Volksausgabe. [Mit 12 Bildern.] VIII, 700 S. Berlin, Georg Bondi.

S. 334 ff.: Schopenhauer. S. 342 ff.: Der Pessimismus. S. 354 ff.: Weitere Wirkungen der Schopenhauerschen Philosophie. Beigegeben ist das Bildnis Schopenhauers von Goebel. — Die erste Auflage des Werkes erschien 1899.

Madame Guyon: Zwölf geistliche Gespräche über verschiedene der heiligen Schrift entnommene und das innere Leben betreffende Gegenstände. Mit 2 Bildnissen [Madame Guyon und Fénelon]. Aus dem Französischen übertragen und mit Einführung von N. Hoffmann. X, 199 S. Jena, Eugen Diederichs.

Erste deutsche Auswahlausgabe aus den vielbändigen Werken dieser von Schopenhauer so sehr geschätzten und mehrfach zitierten französischen Mystikerin (* 1648, † 1717).

Zeitschriftartikel.

Müller, Karl Alexander v.: Schopenhauers Würzburger Plan. (Süddeutsche Monatshefte. Herausgegeben von P. N. Cossmann. Jahrg. VIII, Heft 1, S. 150 ff. München, Verl. d. Südd. Mon.-Hefte.)

1912.

Bode, Ernst: Über Wilh. Raabes Verhältnis zur Philosophie. [Enthalten in: Wilhelm Raabe-Kalender auf das Jahr 1913. Herausgegeben von Otto Elster und Hanns Martin Elster. (S. 67 ff.) Berlin, G. Grote.]

Behandelt u. a. auch Schopenhauers Einfluß auf Raabe. — In demselben Kalender weist Franz Hahne auf den Schopenhauerschen Pessimismus im „Meister Autor" des Dichters hin. (S. 136 ff.: Raabes Meister Autor.)

Drews, Prof. Arthur: Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts. [Geschichte der Philosophie der Sammlung Göschen. VI.] 120 S. Leipzig [jetzt: Berlin], G. J. Göschen.

S. 108 ff.: Schopenhauer.

Meyer, Richard M.: Die deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Volksausgabe. [Mit 9 Bildnissen.] VIII, 689 S. Berlin, Georg Bondi.

Über Schopenhauer im allgemeinen: S. 53 f. Bespricht ferner den Einfluß Schopenhauers auf R. Wagner, W. Busch, Raabe, Grisebach, A. Christen, Widmann, K. Hillebrand, Nietzsche und H. v. Stein.

1913.

Messer, Prof. Dr. August: Geschichte der Philosophie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. (Wissenschaft und Bildung. 109.) VIII, 166 S. Leipzig, Quelle & Meyer.

S. 80 ff.: Schopenhauer.

Rupp, Julius: Über Klassiker und Philosophen der Neuzeit. Neue [Titel-] Ausgabe. (Gesammelte Werke. 3. Band. Herausgegeben von Paul Chr. Elsenhans.) XV, 796 S. Jena, Eugen Diederichs.

S. 119 ff.: Schopenhauers Urteile über die Philosophie und den Charakter Kants. — Das Werk erschien ursprünglich im Jahre 1910 bei F. Eckardt in Leipzig.

1914.

Brockhaus †, Dr. Eduard: Mein Besuch bei Schopenhauer. — Ein Feind der Reklame. Aus dem Briefwechsel Schopenhauers mit seinem Verleger Brockhaus. [Beide Aufsätze enthalten in: Berühmte Autoren des Verlags F. A. Brockhaus, Leipzig (S. 3—9).]

Beigefügt sind das Bildnis Schopenhauers von Hamel, sowie das Faksimile des Entwurfs eines Briefes an Brockhaus vom 7. Mai 1843.

Hasse, Heinrich: Die Philosophie Raoul Richters. 57 S. Leipzig, Felix Meiner.

S. 14: „Neben Nietzsche aber hat Schopenhauer Raoul Richters Geist frühzeitig befruchtet und dazu beigetragen, ihn der Enge zu entheben, in welcher der akademische Gelehrte so leicht verharrt.“ S. 32: „Gleich dem Begriffe der ‚Wahrheit‘ sieht Raoul Richter mit Hume und Schopenhauer im Begriff des Wertes einen Beziehungsbegriff, welcher, losgelöst von seinem subjektiven Fundamente, jede Bedeutung verliert.“

Wendel, Georg: Kritik des Erkennens. VI, 236 S. Bonn, Karl Georgi.

Aus dem Vorwort: „Das vorliegende Werk ist in Jahren gereift und nichts weniger als der Versuch eines philosophischen Systems, welches sich auf dem durch Kant und Schopenhauer gelegten Grunde aufbaut und den Idealismus dieser beiden Philosophen zu Ende zu führen unternimmt —

soweit ein Ende in philosophischen Dingen abzusehen ist. ... Das Werk unternimmt es, die Gründe und die Grenzen unseres Erkennens noch einmal zu prüfen, und es gelangt, wenn es auch etliche Illusionen, von denen schon die Kantische Kritik nicht mehr viel übrig gelassen, zerstört, zu feststehenden, absolut gesicherten Resultaten, an denen wohl jede künftige Kritik vergebens rütteln wird."

Zeitschriftenartikel.

Bindel, Ernst: Die Ergänzung Schopenhauers durch Wagner. (Bayreuther Blätter. Herausgegeben von Hans von Wolzogen. 37. Jahrg., 1.—3. Stück. S. 5 ff. Leipzig, Breitkopf & Härtel.)

Erörtert im Anschluß an einen Brief, den Wagner an Schopenhauer zu senden beabsichtigte, die sich bei Wagner findende Anschauung, daß sich auch „in der Anlage der Geschlechtsliebe ein Heilsweg zur Selbsterkenntnis und Selbstverneinung des Willens — und zwar nicht eben nur des individuellen Willens — darstellt."

Bindel, Ernst: Tristan und Isolde. (Ebendort, 4. bis 6. Stück. S. 73 ff.)

Bildet die Fortsetzung zu eben genanntem Aufsatz.

Cossmann, Paul Nikolaus: Eine Schopenhauer-Biographie. (Süddeutsche Monatshefte. Herausgegeben von P. N. Cossmann. Jahrg. XI, Heft 7. S. 167 f. München, Verl. d. Südd. Mon.-Hefte.)

Weist in der von Damm bei Reclam herausgegebenen Biographie Lücken und Irrtümer nach. Das von uns im II. Jahrbuch gegebene Urteil „zuverlässig" läßt sich danach nicht mehr aufrechterhalten.

Hasse, Heinrich: Schopenhauers philosophische Vorlesungen. (Nord und Süd. Herausgegeben von L. Stein. Januarheft 1914. Breslau, S. Schottländer.)

Pompecki, Bruno: Johanna Schopenhauer und Goethe. (Altpreußische Rundschau. Herausgegeben von K. E. Schmidt und J. Dziubiella. 2. Jahrg., 9. Heft. S. 277 ff. Lötzen, Paul Kühnel.)

Hermann Wolf veröffentlichte im 1. Stück des VIII. Jahrgangs (Januar 1914) der holländischen Tijdschrift voor wijsbegeerte (Haarlem, de erven F. Bohn) in erweiterter Gestalt seinen auch im III. Jahrbuch sich findenden Aufsatz „Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik".

1915.

Deutsche Bücher 1915. Almanach der Münchner Verleger. 96 S.

Bietet bislang noch unedierte Probestücke aus dem nach Kriegsende erscheinenden XI. Band der Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe, der Erstlingsmanuskripte umfaßt.

Raabe, Wilhelm: Deutscher Adel. IV, 283 S. Berlin-Grunewald, Verlagsanstalt für Literatur und Kunst.

Raabe, Wilhelm: Meister Autor oder die Geschichten vom versunkenen Garten. IV, 276 S. Ebendort.

Neue, billige Ausgaben. — Beide Raabesche Werke stehen unter starkem Einfluß von Schopenhauer und verwenden sogar Schopenhauersche Termini; „Deutscher Adel" nennt außerdem den Philosophen zweimal mit Namen.

Zeitschriftenartikel.

Deinhard, Ludwig: Von der Münchner Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft. (Zentralblatt für Okkultismus. Monatsschr. z. Erforsch. d. ges. Geheimwiss. Schriftl.: Arth. Grobe-Wutischky. VIII. Jahrg., 7. Heft. S. 315 ff. Leipzig, Max Altmann.)

Bringt zunächst einen Bericht über die Vorträge und erinnert zum Schluß bezüglich Deussens Aburteil über den Okkultismus in seinem Flugblatt an folgende Worte Schopenhauers in dem „Versuch über das Geistersehn": „Die in Rede stehenden Phänomene aber sind, wenigstens vom philosophischen Standpunkt aus, unter allen Tatsachen, welche die gesamte Erfahrung uns darbietet, ohne allen Vergleich die wichtigsten, daher sich mit ihnen gründlich bekannt zu machen die Pflicht eines jeden Gelehrten ist."

Schwarz, Mich.: Nietzsche und Schopenhauer. (Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von L. Stein. Band 28. Berlin, L. Simion Nachf.)

Zeitungsaufsatz.

In den Nummern 14 und 15 der „Zeitung für Literatur, Kunst und Wissenschaft", einer Beilage zum „Hamburgischen Korrespondenten", veröffentlichte Paul Alexander eine längere Studie über Schopenhauer.



III.

Verzeichnis der Mitglieder.



Verzeichnis der Mitglieder.

Die mit * bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

A.

***Aberer** Peter, Dr. jur., Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Cöln a. Rh., Worringerstr. 7/9.

van **Aken** Ludwig, Dr., Wiesbaden.

Alexander B., Professor Dr., Budapest IV, Franzjosefsquai 27.

Anesaki Masahar, Professor an der Kaiserl. Universität zu Tokyo, Koishikawa Sasugaya 78.

***Antal** Illès, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly ùt 39.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Charlottenburg, Goethestr. 9.

Askenasy Alexander, Ingenieur, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 3.

Auerbach Mathias, Dr., Amtsgerichtsrat, Frankfurt a. M., Baustr. 12.

B.

***Bacher,** Dr., Rechtsanwalt, Amtsrichter a. D., Stuttgart, Paulinenstraße 32.

Badstübner, Dr., Landgerichtsrat in Stettin, Neuwestend, G. Freytag-Weg 2.

Baer Simon Leopold, in Firma Jos. Baer & Co., Frankfurt, Hochstr. 6.

Bagier Guido, Dr., Düsseldorf, Moltkestr. 10.

Bahr Hermann, Schriftsteller, Salzburg, Arenbergschloß.

Bähr, Fräulein C. A., Dresden, Chemnitzer Straße 13.

Balg, Frau Dr., Düsseldorf-Oberkassel, Düsseldorfer Str. 21.

Baltischwiler Anna, Frl. Dr., Ärztin, Zürich, Samariterstr. 15.

Ban Rudolf G., Dr., Sekretär im Ministerium für Kultus und Unterricht, Wien I, Führichgasse 8.

***Bardey** Otto, Schriftsteller, z. Zt. Brandenburg a. H., Hauptstr. 19 II.

Barthelt Kurt, Lehrer, Lippe bei Ludan, Provinz Posen.

v. **Bartok** Georg, Dr., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bocskay-Sér 1.

Bayer Josef, Büro-Beamter, Berlin-Tempelhof, Werderstr. 22.
*__Bazardjian__ Raphael, Padova, post. rest., Italien.
*__Beit v. Speyer__ E., Königl. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Taunus-Anlage 11.
Bellenbaum, Walther, Bankbeamter, Mühlheim (Ruhr), Broich, Mühlenstr. 4.
Belzer, Dr. med., Arzt, Baden-Baden.
Benda Elimar, Dr. jur., Marburg i. Hessen, Moltkestr. 15.
Benisch Darlang Eugenie, K. K. Kommerzialratswitwe, Wien 17/2, Dornbacherstr. 51.
Benser Hermann, Pfarrer, Gotha, Gartenstr. 12.
Bentler Anton, Prokurist, Bremen, Cellerstr. 30.
Berg Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 8.
Bergdolt Leo Friedr., Rentier, München NW., Linprunstr. 75.
Bertz Eduard, Schriftsteller. Potsdam, Waisenstr. 27.
*__Berve__ Emil, Königl. Kommerzienrat, Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 100/102.
Beste Johannes, D., Superintendent und Pastor Primarius, Schöppenstedt (Herzogtum Braunschweig).
Beyer Max, Rechtsanwalt, Berlin O. 27, Jannowitz-Brücke 1.
von Bezeredj Stefan, Kgl. Ungar. Obergespan a. D., Budapest, Üllöi ùt 19.
Biach Rudolf, Dr., Wien IV, Mayerhofgasse 20.
Bibliothek des Königl. Gymnasiums, Kiel.
*__Bibliothek__, K. Kgl., der Universität Wien I.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot (Westpreußen), Markt 3.
Bielschowsky Fritz, Erfurt, Reichartstr. 10.
Bilharz Alfons, Dr., Geh. Sanitätsrat, Sigmaringen.
Billinger Otto, Dr. med., Arzt, München, Herrenstr. 94.
Blass Margarete, cand. math., Heidelberg, Graimbergweg 8.
Blumann S., Diplom-Ingenieur, Architekt, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrich-Straße 20.
Bodlaender Franz, Breslau V, Höfchenstr. 19.
Boettger Richard, Dr. phil., Dresden-Klotzsche, Querallee 20.
Bogeng G. A. E., Dr. jur., Berlin W., Rosenheimerstr. 17.
Böhlau al Raschid Bey Helene, München, Seestraße 3c.
Boller Alfred, k. k. Landesgerichtsrat a. D., Wien XIX, Obmalgergasse 2.
*__Böninger__ Curt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Feldstr. 26.
Bönke Hermann, Professor Dr., Berlin-Reinikendorf, Residenzstr. 28.
Borch Rudolf, Greene bei Kreiensen.
Boschheidgen Hermann, Dr., Amtsgerichtsrat, Niep bei Mörs.
Boessneck Paul, Dr. phil., Leipzig, Schwägrichenstr. 1.
Brahn Benno, Dr., Berlin SW., Hagelbergerstr. 10.
Brauch Karl, mag. pharm., Bozen (Tirol), Kornplatz 1.

*Braunfels Otto, Geh. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Große Gallusstraße 18.

Brauser Eduard, Dresden-A., Fürstenstr. 57.

Breest Ernst, Violin-Virtuose, Leutnant, Berlin-Lichterfelde, Unter den Eichen 94, z. Zt. Pfarrer Breest, Berlin S. 42, Oranienstr. 134.

Brennecke, Dr., Geh. Sanitätsrat, Magdeburg, Bahnhofstr. 24.

Bresch Richard, Blasewitz, Tolkewitzerstr. 20.

Bretschneider, Frau Clara, Roma, via Condotti 85.

*Brockhaus F. A., Leipzig.

Brocks, Dr., Geheimer Regierungsrat und Provinzialschulrat, Kiel.

*von Brüning W., Dr., Königl. Preußischer Landrat, Stolp (Pommern)

*Buchrucker Leonh., Dr. phil., Diplom-Bergingenieur und Bergdirektor in Brád (Siebenbürgen).

Budich, Mühlenbesitzer, Grunower Mühle bei Topper, Neumark.

Bujard H., Pfarrer, Mannheim.

Bülow, Frau Elsa von, Bulkeley bei Alexandria (Ägypten).

Burghardt W., Syndikus a. D., Hamburg, Hasselbrookstr. 81.

Busch H., Professor, Hannover, Feldstr. 11.

Büttner Paul, Komponist, Dresden, Reitbahnstr. 29.

C.

*Carly C. V. E., Fortifikationskassierer, Festung Boden (Schweden).

*Carus Paul, Dr. phil., Editor of The Monist and The Open Court, La Salle, Illinois, U. S. America.

*Casati, Conte Alessandro, Milano, via Soncino 2.

Cherouny Arthur E., Direktor, Brooklyn N. Y., U. S. A., 1540 — 48th Street.

Cherouny Henry W., Brooklyn U. S. A., 1438 — 51th Street, Business, Adresse: New York, 17—27 Vandewater St.

Ciamician Giacomo, professore, Senatore del Regno, Bologna, R. Università.

Coblenz Felix, Dr., Bielefeld, Augustastr. 3a.

Cohn Georg, Ingenieur, Rio de Janeiro, Rua 28 de Setembro 50 — Muda da Tijuca.

*Costa Alessandro, professore, Mompeo, Poggio Mirteto, Prov. Perugia.

Cress, Königl. Baurat, Klingenberg bei Dresden.

*Croon, Fräul. Frida, Aachen, Annastr. 56.

Croon-Mayer, Frau Emma, Aachen, Annastr. 56.

Cuboni Giuseppe, professore di botanica all' Università di Roma, via Torino 131.

Culp, Frau Ida, geb. Gotthelf, Godesberg, Kronprinzenstr. 52.

Cuza A. C., Professor der Universität Jassy (Rumänien), Jassy, Strada Codzesou 1.

D.

Daffner Hugo, Dr., Berlin W., Kurfürstendamm 37.

Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.

Damm K. v., Justizrat, Rechtsanwalt am Kammergericht, Berlin-Schöneberg, Kaiser Friedrich-Str. 3.

Dannreuther Gustav, New York City 315 West, 99th Street.

Darmstaedter L., Prof. Dr., Berlin W., Landgrafenstr. 18a.

Debus Hermann, Dr. phil. et med., Arzt, Brombach bei Lörrach (Baden).

Debüser, Fräulein Tini, Düsseldorf, Königsallee.

De Lorenzo Giuseppe, Professore, R. Università, Napoli, Senatore del Regno, Santa Lucia 163.

* **Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, Professor der Universität Kiel, Beselerallee 39.

Deussen Werner, Hüttendirektor, Godesberg, Plittersdorferstr. 113. †

Deussen, Frau Anna, Godesberg, Plittersdorferstr. 113.

Deussen Wilhelm Gerhard, Ingenieur, Prokurist, Charlottenburg, Kaiserdamm 103.

Diesterweg, Frau Helene, Frankfurt a. M., Hühnerweg 20.

Dostal, Frau Sofie, Meiningen, Kreuzstr. 10.

Dresler, Frau Dr. Ella, Osnabrück, Arndtstr. 33 pt.

Dressel Hans, Dr. phil., Sonneberg (S.-M.).

Drovs, Königl. Forstmeister, Wippra (Südharz).

E.

Ebel Wilhelm, Professor, Charlottenburg, Königsweg 9.

Ebrard F., Professor Dr., Geheimer Konsistorialrat, i. N. der Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.

Eicher J., Dr., Assistenzarzt, Düsseldorf, Fürstenwall 91.

Eisenlohr A., Verlagsbuchhändler, München, Klarstr. 10 IV.

Eitingon M., Dr. med., Berlin W., Marburgerstr. 8.

Ellinger Leo, Frankfurt a. M., Brentanostr. 15.

v. **Engel** Richard, Ingenieur, Pécs, Ungarn, Dampfsägewerk.

Esser A. Albert M., Dr., Arzt, Düsseldorf, Elisabethstr. 71.

Eulenburg A., Professor Dr., Geheimer Medizinalrat, Berlin W. 10, Lichtensteinallee 3.

* **Exle**, Fräulein Johanna, Wien I, Neuthorgasse 1.

F.

* **Faber** Karl, Dr., Rechtsanwalt, München, Promenadestr. 15.

Fauconnet André, Professeur delégué au Lycée Condorcet, Paris, Rue des Fossés-St. Jacques 23.

Feis Oswald, Dr., Frankfurt a. M., Trutz 12.

Fels, Landesrat, Münster i. W., Brockhofstr. 10.

Ficker Gerhard, Professor Dr. theol. et phil., Kiel, Niemannsweg 67.

Fink Richard, Lithograph, Berlin SW., Wilhelmstr. 48.

*v. **Fleischl**, Dr. Otto, Rom, piazza Rondanini 33.

Flesch Gustav, Rentier, Augsburg, Kaiserstr. 47. †

Förster-Nietzsche, Frau Dr. Elisabeth, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstr. 36.

Forman Alfred, London, 49 Comeragh Road, West Kensington W.

Formichi Carlo, professore à l'Università di Roma, via Marghera 43.

Forthuber Richard, Dr. jur., Regierungsaccessist, Speyer.

Fraenkl Victor, Rechtsanwalt, Berlin W., Potsdamerstr. 86b.

Franellich Carl, Zürich, Clausiusstr. 39.

Friedlaender Robert, Berlin W. 30, Haberlandstr. 2.

***Friedrich**, Dr. Otto, Assistent an der medizinischen Klinik, Leipzig, Liebigstr. 20.

Frohmaier, Dr. med. Gustav, Neuenstein, Württemberg. †

Frost Walter, Professor Dr., Bonn, Bismarckstr. 24.

Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.

***Fulda** Ludwig, Dr., Berlin W., Kaiserallee 20.

G.

Galston Gottfried, Tonkünstler, Krailling-Planegg bei München, Villa Maison, Bergstr. 66.

Gebhard Richard, Rechtsanwalt, St. Petersburg, Schwedsky Pereulok 3.

Gebhardt Karl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Geißler Horst, Dr. phil., Weimar, am Horn 41.

Gerike Fritz, Dr. phil., Potsdam, Breitestr. 6/7.

***Gerloff** Ludwig, stud. phil., Kiel, Jahnstr. 7.

Gjellerup Karl, Schriftsteller, Klotzsche-Königswald bei Dresden, Gartenstr. 28.

***Glasenapp** C. Fr., Staatsrat, Exzellenz, Riga, Reimersstr. 1.

Gorsemann Ernst, Bildhauer, Wilmersdorf, Westfälische Str. 3, Staatsatelier.

Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Wien XVII, 2, Wilhelminenbergstr. 3.

v. **Gottschalck** Albin, Oberleutnant a. D., Blankenburg (Harz), Thiestr. 7.

Graeser C., Prof. Dr., Leiter des deutschen Krankenhauses, Neapel, via Amedeo 83.

Graeser Kurt, Landesrat, Rittmeister a. D., Berlin W. 15, Pfalzburgerstraße 4.

Grimm G., Dr., Landgerichtsrat, München, Wörthstr. 23.

* Groener, Frau Maria, Haus Solern, Rabach, Brixen a. E.

Grosse, Bezirksamtmann, Tsingtau.

Großherzogliche Hofbibliothek, Darmstadt.

Großmann Konstantin, Pastor, Dresden-A., Annenpfarrhaus.

* Gruber Robert, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.

* Grundmann, Frau Charlotte geb. Sülzner, cand. med., Oliva (Wpr.), Kronprinzenallee 10.

Gruner H. L., Oberingenieur, Basel, Theovilerstr.

Grünfeld, Dr., Distriktsrabbiner, Augsburg, Untere Maxstr. C 4.

Grusenberg Semjon Ossipowitsch, Privatdozent der Philosophie am Psychoneurologischen Institute zu St. Petersburg, St. Petersburg, Dechtjarnaja-Straße 39.

Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Eichendorffstr. 14.

Güngerich, Dr., Landgerichtsrat, Darmstadt, Herdweg 64.

* von Gwinner Arthur, Mitglied des Herrenhauses, Direktor der Deutschen Bank, Berlin W., Rauchstr. 1.

*von Gwinner Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Frankfurt a. M., Rheinstr. 11.

H.

Häberlein Adolf, Pastor, Marburg a. Lahn, Haspelstr. 37.

Hager Willy, München, Krumbacherstr. 6 IV.

Hallervorden, Landgerichtsrat, Berlin-Halensee, Hobrechtstr. 12.

Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.

Hangen, Dr., Landgerichtspräsident, Mainz, Kaiserstr. 55.

Hansen, Frau Kapitän Jenny, Eckernförde.

Hansen Louis, Kopenhagen, Ved Stranden 2.

von Harck, Frau, Schloß Seußlitz, Königreich Sachsen.

de Hartog A. H., Dr., Haarlem (Holland), Baan 5.

Haupt Edmund, Buchhändler, Kiel, Blocksberg 10.

Hauptmann Karl, Kapellmeister, Graz (Steiermark), Goethestr. 42.

Hegge Hermann, Lehrer der Dykburgschule, Münster i. W., Hauptpostlagernd.

Heimann Betty, cand. phil., Hamburg, Isestr. 119.

Heimann Karl, Berlin, Cöpenickerstr. 152.

Heinrich Borromaeus, Redakteur des „Simplicissimus", München.

Heinrich F., Amtsrichter, Dr. jur., Kattowitz (Oberschlesien), Dürerstr. 1, † am 8. September 1914 in Rußland gefallen.

Heiser Fritz, Referendar, Berlin W. 9, Linkstr. 35.

Henning Hans, Dr., Privatdozent für Philosophie an der Herzogl. Techn. Hochschule in Braunschweig.

Hering Ernst, Domänenrat, Celle bei Hannover, Fritzenw. Str. 59 D.

* Hertz, Fräul. Henriette, palazzo Zuccari, Roma, via Gregoriana 28. †

Herzfeld Albert, Kunstmaler, Leutnant, **Düsseldorf**, **Feldstr. 37.**

Herzfeld Gustav, Rentier, **Düsseldorf**, **Feldstr. 52.**

Herzfeld Karl, Rentier, **Düsseldorf**, **Alleestr. 38.**

Herzheim D., **Frankfurt a. M.**, **Beethoven-Str. 76.**

Hessemer Karl, Schriftsteller, **Frankfurt a. M.**, **Zimmerweg 1.**

Hilbig, Fräul. **Maria, wissenschaftliche Lehrerin**, **Kiel**, **Gerhardstr. 54.**

Hiller Ernst, Diplom-Ingenieur, **Architekt**, **Frankfurt a. M.**, Schöne **Aussicht 16.**

Hobraeck Gustav, **Neuwied.**

Hoffmann, Frau Mathilde, geb. **Nänny**, **Mannheim a. Rh.**, **Schwetzingerstraße 62.**

Hoffmann, Geheimer Medizinalrat, **Prof.** Dr., **Düsseldorf**, Hohenzollernstr. 26.

Hoffmann, Frau Mathilde, **Aachen**, **Salvatorstr. 8.**

Höfler Alois, Dr., **o. ö. Professor der Universität Wien XIII, 2, Onno-Klopp-Gasse 6.**

Hofmann Friedrich, **Architekt**, **Graz** (**Steiermark**), **Körblergasse 28.**

Hofmann Hermann, Dr. phil., **Gunersdorf** bei **Frankenberg i. Sa.**

Hohns Aurel, beeid. Bücherrevisor a. d. **Handelskammer zu Berlin**, **Charlottenburg**, Fritschestr. 61.

* **Hoth,** Fräulein **Anneliese**, **Nordseebad St. Peter.**

van Houten, Dr. jur., **Haag**, **Riouwstraat 6.**

Hoyer Max, Lehrer, **Schwerstaedt bei Weimar.**

Huemer Franz, Dr., Regierungsrat, **k. k. Administrationsrat a. D.**, **Salzburg**, **Ernst Thumstr. 7.**

Huth B., Dr., **Nervenarzt**, **Bonn**, Lennéstr. 25.

J.

* **Jacob** Bruno, **Privatmann**, **Stettin**, **Preußische** Str. 21 I, **z.** Zt. bei Herrn **Rathsack**, **Rothenburg a. Oder**, **Waldvorwerk.**

Jacoby Günther, Professor der **Philosophie an der Universität Konstantinopel**, **Kurutschesme** bei **Konstantinopel**, **Kyrğadessi.** (Anschrift: **Unterrichtsministerium**, **Stambul.**)

Jagellonische Bibliothek, **K. K.**, **Krakau.**

* **Jahn** Wilhelm, Dr. phil., **Privatdozent der Universität Zürich**, **Bremen**, Ottogildemeisterstr. 25.

Janssen, Frl. **Magda**, Schriftstellerin, **Solln bei München**, **Dr.** Singerstraße 2.

Ibeken, Johannes, Bankier, **Bremerhaven.**

Jelinek Anton, Finanzsekretär, **Komotau** (**Böhmen**), **Weingasse 7.**

Jetter, Generalleutnant, Exzellenz, **Baden-Baden**, **Beuttenmüllerstr. 5a.**

Jnonya Tetsujiro, Prof., **Tokio**, Omote cho 109.

Institut der Philosophie an der Universität Konstantinopel, Stambul, Dar ul Funun, pr. Adr. Prof. Jacoby.

Johanssen, Frau Oberpräsidialrat, Nenna geb. Deussen, Schleswig.

Joseph Eugen, Dr. med., Privatdozent für Chirurgie, Berlin W., Lützowstraße 27.

* **Irvine** David, c./o. Hermann Schrader Esq., 50 chatsworth Road, E. Prahrai, Melbourne.

Jturbe T. S., Paris, 81 rue de Lille.

Juliusburger Otto, Dr., Oberarzt, Berlin-Steglitz, Siemensstr. 13.

* **Jung** Erich, Dr., Professor, Straßburg i. E., Roseneck 22 III.

Jürgen Albert, cand. phil., Mittelschullehrer, Birnbaum (Posen).

K.

Kabisch Otto, Ober-Postsekretär, Berlin N., Christinenstr. 27.

* **Kaemmerer** Paul, Maler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.

Kalff J., Bankier, Zwolle (Holland).

Kammrath, Dr., Landgerichtsrat, Braunschweig, Kl. Campestr. 9.

Kantgesellschaft (Dr. Arthur Liebert, stellv. Geschäftsführer, Berlin W. 12, Fasanenstr. 48).

Karny H., Dr., k. k. Staatsrealschule, Elbogen a. Eger.

Kauffmann Felix, Dr., Frankfurt, Staufenstr. 31.

Kaufmann Gustav, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 15.

Keindl Ottomar, Generalagent i. R., Prag, Smetanagasse 2.

Keller Sigmund, M. A. Edinb., Kiel, Gutenbergstr. 42.

Keppler Christian, Gewerbelehrer, Stuttgart, Alexanderstr. 57 b.

Kirsten Willibald, Dresden-A., Alemannenstr. 22.

Klee Rudolf, Kandidat des höh. Schulamts, Eibenstock (Sachs.), Poststr. 4.

Kleefeld, Dr. jur., Regierungsassessor, Berlin W., Burggrafenstr. 15.

Kleinpaul Alfred, Organist, Hamburg, Durchschnitt 4.

Köbner Franz, Charlottenburg, Kaiserdamm 103.

Koch, Dr., Geheimer Regierungsrat, Dresden-A., Lipsiusstr. 14.

Koch Karl, Direktor, München, Theatinerstr. 35, † im Kriege gefallen.

Koch Louis, Hofjuwelier, Frankfurt a. M., Kettenhofweg 77.

Koeber R., Professor Dr., Tokyo, 19 Suzukicho Surugadai Kanda.

Koelreuter O., Apotheker, Magdeburg, Leipzigerstr. 60.

Koetschau Rudolf, Dr. phil., Fabrikleiter, Hamburg (Kleiner Grasbrook), Stillhorndamm 15.

Kohler Josef, Dr., Geheimer Justizrat, Professor der Universität Berlin W., Kurfürstendamm 216.

Königl. Universitätsbibliothek, pr. Adr.: W. Weber, Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstr. 48.

Königshorst J., Breslau, Moritzstr. 57.

Kopp Albert, München, Maximilianstr. 12.
Koppin Richard O., Steglitz bei Berlin, Lauenburgerstr. 2.
Koerber H., Dr. med., Gr.-Lichterfelde-Ost, Boothstr. 19.
Kormann Friedrich, Dr. phil., Collm bei Oschatz i. S.
Kottwitz Hans, Schriftsteller, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrich-straße 42.
Kowalewski Arnold, Professor Dr., Königsberg (Pr.), Hufen, Albrechtsstraße 3.
Krampe S., Dr. phil., Bromberg, Posener Str. 11.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Kryn Adolph, Amsterdam, Sarphatistraat 48.
Kuhlmann Karl, Münster i. Westf., Domplatz 3.
Kuntz Werner, cand. phil., Charlottenburg, Knesebeckstr. 5.
***Kuntze** Ewald, Lehrer, Berlin, Transvaalstr. 25.
Kunz Karl, Dr. med., Arzt, Neustadt (Haardt).
Küsters, Frau Gertrud, Düsseldorf, Bergerufer 6.

L.

***Labes** Paul, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Rostock, Brandesstr. 8.
Ladd B. A. (M. A.), New-York City, Lektor der Universität Kiel, Niemannsweg 10.
***Laeisz** Arnold, in Firma Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
Lagerfeldt Carl G., Baron, Kiel, Fleethörn 30.
Landauer Eugen, Oberlandesgerichtsrat a. D., Stuttgart, Hohenstaufenstraße 23.
Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf, pr. Adr. Dr. Nörrenberg, Friedrichsplatz 7.
Langemann Wilhelm, cand. phil., Kiel, Kirchenstr. 8.
Langenhan, Frau, München, Nordenstr. 5.
Langmann Philipp, Wien XVIII, Anton Frankgasse 6.
La Porte Kurt, z. Zt. München, Pension Finck, L.-Barerstr. 38.
La Roche, Pastor, Golzow (Zauch-Belzig).
Librairie de la Sorbonne, Paris, durch Buchhandlung Volkmar (Klinksieck) Leipzig.
Library of Congress, Washington, U. S. America, durch Harrassowitz, Leipzig.
von Lippmann Edmund, Dr.-Ing. h. c., Professor Dr., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Louis Rudolf, Dr., Schriftsteller, München N., Keuslinstr. 7. †
Lübbe Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich.
Lübbecke W., Oberstleutnant a. D., Stuttgart, Olgastr. 103.

Lubosch W., Professor Dr., Würzburg, Friedenstr. 30 pt.
Luhde Gustav, Feuilleton-Redakteur der „Düsseldorfer Ztg.", Düsseldorf.

M.

Maase Fritz, Dr. jur., Leutnant, Düsseldorf, Maria-Theresia-Krankenhaus.
* **Maaß** Dorthe, Nordseebad St. Peter (Schleswig-Holstein).
Macek Antonin, Redakteur, Prag, Hybernská ulice c. 7.
Maedge Carl Max, cand cam., Malente-Gremsmühlen bei Kiel.
Maier Hermann, Direktor, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
* **Majorescu** Titus, Exzellenz, Bukarest (Rumänien), strade Mercur 1.
Maltzahn Charlotte, Freiin von, Malerin, Göttingen, Herzberger Chaussee 26.
Marcus Ernst, Amtsgerichtsrat, Essen a. Ruhr, Schubertstr. 11.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Turin), Italien.
* **Marx** Hugo, Privatier, Gaaden bei Wien.
Mazza Alfred M., Belgrade (Serbien).
Mann Richard, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal (Pfalz).
Männling, Pfarrer, Berlin SO. 33, Taborstr. 17.
* **Märky** Carlo, Bern, Kramgasse 19, z. Zt. Dresden, Niederlößnitz, Grüne Str. 25.
Mayer Gustav, Dr., Rechtsanwalt, Mannheim, C. 3. 18.
Mayer Karl, Königl. Obergeometer, München, Loristr. 6.
Mayer Ph. Otto, Dr. jur., Reichsmilitärgerichtsrat a. D., Weidenthal (Pfalz).
Mayer Rudolf, General-Agent des Norddeutschen Lloyd, Karlsbad i. B.
* **Mayer-Doß** Gg. Ludwig, Königl. bayer. Hofrat, Partenkirchen, Villa Christina.
* **Meißner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstraße 22.
Meister Richard, Professor Dr., Wien VIII, 2 Florianigasse 36 II.
Melli J., professeur, Florenz, S. Reparata 42.
von **Meltzl** Valamir, Dr. jur., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Uránia p.
von **Mendel-Steinfels**, Amtsrichter, Sandau a. d. Elbe.
Menzel, Dr. Alfred, Privatdozent, Kiel, Kämpenstr. 2.
Merbach Paul Alfred, Dozent und Schriftsteller, Berlin O., Travestr. 3.
Mertgen Emmi, Bielefeld, Siekerwall 10.
Merton Wilhelm, Dr., Privatier, Frankfurt a. M., Guiollettstr. 24.
Mey, Frau Kurt, Dresden-A., Nürnbergerstr. 14.
* **Mey** Oskar, Kommerzienrat, Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).
* **Meyer** Hans, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.
Meyer, Dr. J. G., Finkenau bei Koburg.

Meyer Oskar, Professor Dr., Oberbibliothekar a. D., Geheimer Regierungsrat, Universitäts- und Landesbibliothek, Freiburg i. Breisgau.

Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.

Michaelis Franz, Großherzogl. Bahnbauinspektor a. D., Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.

Micolci Adolph, Dr. phil., Hamburg-Volksdorf, Schemmannstr. 7.

von **Millenkowich-Morold** Max, Sektionsrat und Schriftsteller, Wien IV, Floragasse 6.

Mittendorff W., Privatgelehrter, Irvington (N. J.) 17, Chapman Place.

Mockrauer Franz, Dr. phil., Berlin W., Schöneberger Ufer 37.

Moltke, Gräfin Hariet, Exzellenz, Kiel, Roonstr. 6.

*Lady **Mond,** 35 Lowndes Square, London S. W.

***Mond** Robert, F. R. S. Ed., Combe Bank near Sevenoaks, Kent.

N.

Nasini R., Professor, istituto chimico, Università Pisa.

Nebel Carl, Dr., Pastor, Posthausen bei Bremen.

von **Negelein** Erich, Leutnant a. D., Breslau, Hobrechtufer 15.

***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.

Nickell Gustav, Oberlehrer, Helmstedt, Moltkestr. 22. †

Niedner, Rechtsanwalt, Saarbrücken-Burbach 5, Wilhelmstr. 65.

Niemann Albert, Dr. med., Kinderarzt, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustr. 1.

***Nölle** Ernst, Kgl. Kommerzienrat, Berlin-Grunewald, Winklerstr. 10.

O.

Oblat Ludwig, Bankdirektor-Stellvertreter, Paris, 26 rue de Clichy.

Oder Moritz, Professor, Dr.-Ing., Danzig-Langfuhr, Gustav Raddeweg 3. †

Ollendorff Oscar, Kunsthistoriker, Wiesbaden, Paulinenstr. 4 (z. Zt. Alsbach bei Darmstadt).

Opitz Hans, Dr. phil., Professor am Königstädtischen Realgymnasium Berlin SO. 16, Schmidstr. 44.

P.

Paasche, Frau Kapitänleutnant Ellen, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Paasche, Kapitänleutnant, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Pawlicki Stefan, Dr., Professor der Universität Krakau, Lobzowska-Straße 10.

***Peltzer** Rudolf, Dr. jur., Staatsanwaltschaftsrat a. D., Crefeld, Ostwall 27.

Peters Carl, Dr., London S. W., 47 Castelnau-Barnes.

Peters Fritz, Bibliothekspraktikant, Berlin NW., Lüneburgerstr. 30 IV.
Peters Kurt, Dr. phil., Karlsruhe, Schumannstr. 3.
Petersen C. F. Wiebe, Berlin W., Schöneberger Ufer 13.
Petronievicz Bramslav, Dr., Professor der Universität Belgrad (Serbien).
Petsch Hans, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W., Neue Ansbacherstr. 7a.
Petter Reinhold C., Kontorchef der East Asiatic Company, London E. C., Fenchurchstreet 158.
Pfeiffer Albert, Schriftsteller und Tonkünstler, München, Kaiserstr. 57.
Pfleiderer Wolfgang, i. Fa.: Clemens Coy, Heilbronn a. N.
***Pfungst** Arthur, Dr., Fabrikbesitzer, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2. †
Picht Heinrich, Berlin NW., Kronprinzenufer 8.
Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.
Plankemann Pauline, Altenhunden (Westfalen).
Popp K., Privatmann, Torgau a. E., Nordring 5.
Posener Paul, Dr., Rechtsanwalt am Kammergericht, Charlottenburg, Bleibtreustr. 18.
Pottgießer Karl, Komponist, München-Hoar, Henrik Ibsen-Str. 4.
Praßl Th., Rechtsanwalt, Harburg, Lüneburger Str. 4.
Prehn Bruno, Oberingenieur, Zoppot, Haffnerstr. 6.
Preyer, Frau Agnes, Düsseldorf, Alleestr. 3.
Primer Karl, Dr. med., Herrstein (Fürstentum Birkenfeld).
Prüfer Arthur, Dr., Universitätsprofessor, Leipzig, Schwägrichenstr. 6.

R.

Rasina, Hauptmann a. D., Mühlhausen i. Th., Viktoriastr. 4.
***Raupert** Heinrich, Direktor der Azow-Don-Commerzbank, St. Petersburg, Moskaja 5.
Ray Prasanna K., late Professsor of the Calcutta University, inspector of colleges, Calcutta (Indien), Baliganj Circular Road 7.
Redslob Th., Dr. phil., Hamburg 39, Bussestr. 23.
Reinhardt, Dr. Karl, Geheimer Oberregierungsrat, Berlin-Steglitz, Schillerstr. 8.
Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.
Reul Hermann, Saõ Paolo, Avenida Brigadeira Luiz Antonio 16a.
Reuß & Pollack, Buchhandlung, Berlin W., Potsdamerstr. 118c.
Rheins Franz, Geheimrat Dr., Neuß, Werftstr. 48.
Richert, Kgl. Oberrealschuldirektor, Posen, Königsplatz 6a.
Riedinger Franz, Diplom-Ingenieur, Jena, Talstr. 34 II.
Ritter Emil, Dr. med., Nervenarzt, Dresden-A., Johann-Georgenallee.
***Ritter** Hermann, Kgl. Baurat, Frankfurt a. M., Schaumainkai 67.
Rosenberg, Dr. Wilhelm, Hof- u. Gerichts-Advokat, Wien I, Am Hof 11.
***Rosenthal-Deussen,** Frau Erica, z. Zt. Erlangen, Auf dem Berg 14.

Rosenthal Werner, Professor Dr., z. Zt. Grafenwöhr, Oberpfalz.

***Ruesch** Arnold, Neapel, Parco Margherita 44.

Ruez, Dr. med., Arzt, Idar a. d. Nahe.

Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Besitzer des Schopenhauerhauses Schöne Aussicht 16, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.

Salinger R., Dr., Redakteur d. „Voss. Zeitung“, Berlin W., Wormserstraße 10.

Samuelson Arnold, kaufmännischer Assistent bei der Hamburg-Amerika-Linie, Bremen, Barkhof 30.

Sange, Dr. W., Charlottenburg, Weimarerstr. 34.

Schäfer, Fräulein Mila, Bensheim, Hessen.

***Schaffer** Josef, Akadem. Diplom-Architekt u. Stadtbaumeister, Marienbad, Böhmen.

***van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Nic. Witsenkade 9.

Scharff, Dr., Geheimer Sanitätsrat, Schweidnitz, Friedrichstr. 1.

***Scharff-Fellner** Julius, Privatier, Frankfurt a. M., Hochstr. 38.

Schemann Ludwig, Professor Dr., Freiburg (Baden), Maximilianstr. 22.

Scheven, Frau Katharina, Dresden, Angelikastr. 23.

Schirren Walter, cand. phil., Kiel, Schwanenweg 14.

Schleich Georg, Königl. Rentamtmann, Grünstadt i. Pfalz.

Schleicher Ludwig, Generalmajor z. D., München, Adalbertstr. 10 IV.

***Schlösser** Rudolf, Professor, Jena, Schäfferstr. 2.

Schmidt Alfred, Fabrikant, München, Kirchenstr. 8.

Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.

Schmidt Hugo, Verleger, München, Bauerstr. 24.

Schmitz Arnold, cand. phil., München, Liebigstr. 8 a.

Schneider, Med.-Rat Dr., Goddelau (Hessen), Philippshospital.

Schnell Georg, Dr. jur., Hauptmann a. D., Berlin NW., Rathenower Straße 2.

Schocken J., jr., Zwickau (Sachsen).

Schorer, Albert, Volksschullehrer, Fürth i. B., Uhlandstr. 19.

von Schroeder Leopold, Professor Dr., Wien, Maximiliansplatz 13 II.

Schultze Robert, Dr. Geh. Sanitätsrat, Düsseldorf, Friedrichstr. 73.

Schunke, Frau Pauline, geb. Steinhagen, Blankenese bei Hamburg, Fritz Reuter-Straße 4.

Schuster Josef, Lehrer, München, Agnesstr. 20 IV.

Schuster Oscar, Dr., Dresden-A., Bergstr. 52.

Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W., Düsseldorferstr. 23.

Schwarzenberger Fritz, Schloß Vetschau, Niederlausitz.
Shastri Prabhudatta, Professor Dr., Presidency-College, Calcutta.
Siebeck Hermann, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Gießen, Wilhelmstr. 14.
Siebert Arthur, Kommerzienrat u. Konsul, Bankdirektor, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 60.
Sieghart R., Dr., Exzellenz, Gouverneur d. k. k. priv. Allg. Österreich. Boden-Kredit-Anstalt, Wien.
* v. **Siemens**, Frau Dr. Georg, Dahlem b. Berlin, Podbielski-Allee 75.
Sitzler, Dr. jur., Regierungsassessor, Koblenz, Mainzerstr. 65.
Smetaczek Alfred, Magistratsbeamter, Wien 6/2, Linke Wienzeile 106.
Sölling Friedrich, München, Pension Daser, Galleriestr. 35.
Soltau Erich, cand. phil., Berlin NW., Händelstr. 10.
Sommer Karl, Dr. phil., prakt. Zahnarzt, Marburg a. L.
Sporck Ferdinand, Graf, München, Ismaningerstr. 62a.
Spork Fanny, Lehrerin, Gratkorn bei Graz, Steiermark.
Springmann jun. Th., Hagen i. W., Concordiastr.
Staadt Heinrich, Wiesbaden.
Stassen Franz, Maler, Berlin W., Luitpoldstr. 47.
Staudigl Josef, großh. bad. Kammersänger, Wiesbaden, Villa Frank, Leberberg 8.
* **Stauß** Emil Georg, Direktor der Deutschen Bank, Dahlem b. Berlin, Cecilien-Allee 14.
Steinhagen Ludwig, Privatgelehrter, Blankenese bei Hamburg, Fritz Reuter-Straße 4.
* **Steinmann** Ernst, Professor, Roma, Via Gregoriana 28.
Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Stern Wilhelm Theodor, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Stern Fritz, Referendar, Berlin W., Kaiserin Augustastr. 75/76.
Stiebel, Stadtrat, Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 28.
zur **Strassen** Otto, Professor Dr., Frankfurt a. M., Victoria-Allee 7 (Senckenberg-Museum).
Strauß Otto, Dr., Privatdozent, Berlin W., Hildebrandstr. 20.
Strunz Franz, Dr., Professor a. d. technischen Hochschule und Direktor der Wiener Urania, Wien-Dornbach, Dornbachstr. 86.
Stülzner Arthur, Kaufmann, Oliva bei Danzig (Wpr.), Kronprinzenallee 6.
Sutter Theodor, Weehawken Heights, N. J., 212 Highpoint Avenue, U. S. America.

T.

Tackmann, Frau Regierungsrat, Erfurt, Viktoriastr. 2.
Talma Pieter, Amsterdam (Holland), Regulierungsgracht 49.
Taub, Dr. Hans, Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.

Teply E. L., Bozen (Tirol), Hoher Weg 221.
Thieme Karl, Dr. med., Docteur de la faculté de Paris, Paris, 7 rue de la Terrasse.
Thieme Carl, Kaufmann, Düsseldorf, Hafen.
Thode Henry, Geheimrat, Gardone di Riviera, Lago di Garda (Italien).
Thoma Hans, Professor Dr., Direktor der Kunsthalle, Karlsruhe (Baden).
Thulcke, Frau Hauptmann, Berlin W. 30, Freisingerstr. 3.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Charlottenstr. 10.
Tienes Georg Alfred, Dr. phil. et med., Spezialarzt, Kassel, Königstr. 1.
Töwe, Dr., Oberlyzealdirektor, Gelsenkirchen, Zeppelinallee 1.
Trenkler, Marine-Stabsingenieur, Kiel, Holtenauer Str. 127.
Trübner Wilhelm, Professor der Kunstakademie, Karlsruhe (Baden).
Tschauscheff S. P., Dr., Gymnasialprofessor, Warna.
* von **Twardowski** E., Generalmajor z. D., Rom, Quattro Fontane 22.
Twardowski, Dr. Kasimir, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Lemberg.

V.

Vaihinger Hans, Dr., Geheimrat, Universitätsprofessor, Halle a. d. Saale.
Valeton J. J. E., Leipzig-Gohlis, Kirchweg 4.
* **Vajda** Karl, Dr., Budapest IV, Trányigasse 1.
van **Velzen,** Dr. K. Thoden, Dir. Arzt, Joachimsthal, Uckermark.
Vogl Adolf, Kapellmeister, München, Prinzregentenplatz 19.
Volkelt Johannes, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.
Volkmar, Fräulein Alice, Bad Homburg v. d. Höhe, Neues Krankenhaus.

W.

Wagner Albert Malte, Dr., Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 27.
* **Wagner** Gustav Friedrich, Achern (Baden).
* **Wanke,** Dr. phil., Kuranstalt Friedrichroda i. Th., Gartenstr. 14/16.
Weber, Fräulein Amalie, München-Gladbach, Friedrichstr. 28.
Weber Johann Emil, Hanau a. Main, Salzstr. 30.
* **Wedel** Richard, Dr. phil., München, Theresienhöhe 3 B II.
Wegener, Amtsgerichtsrat, Trachenberg (Schlesien).
Weihe Carl, Diplom-Ingenieur, Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstraße 1.
* **Wendel** Georg, Schenefeld, Bezirk Kiel.
Werner August, Dr. med., Oberarzt, Heppenheim a. d. Bergstraße.
Werner, Frau Irene, Pension Herzberg, Berlin W. 35, Potsdamer Privatstr. 121 b.
Werner, Dr. Moritz, Frankfurt a. M., Mauerweg 20.

Wernicke Alexander, Dr., Professor der Technischen Hochschule, Braunschweig, Hinter den Brüdern 30. †

Wertheimber, Dr. jur. Eugen, Frankfurt a. M., Börsenstr. 13, † auf dem Schlachtfelde gefallen.

Westermayer, Frau Anna, München, Äuß. Prinzregentenstr. 25.

Westernhagen C., Braunschweig, Wilmerdingstr. 6 I.

Wetzlar Emil, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.

* **Wieacker** Eberhard, Stuttgart, Böheimstr. 1 b.

Wigger Heinrich, Prokurist, Berlin-Friedenau, Taunusstr. 23.

Wilke, Regierungsrat, Düsseldorf, Tiergartenstr. 18.

Wilutsky Conrad, Dr. jur., Berlin, Friedrich-Wilhelm-Str. 13.

Winkelmann Louis, Verleger, Leipzig, Südstr. 47.

Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Breslau, Ahornallee 34.

* **Witek** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.

Witt Fritz, Dr. phil., Malchin i. M., Chausseestr. 2.

Woerner, Regierungsrat, Darmstadt, Martinstr.

Wolf Friedrich, Gymnasialdirektor, Professor Dr., Harburg a. E., Grimmfelderstr. 76.

Wolf Hermann, stud. phil., Amsterdam, Steerergracht 110.

von **Wolfstein,** Frau Cornelia, Salzburg, Villa Wolfstein.

Woltmann Heinrich, Oberlehrer, Coburg, Seidmannsdorferstr. 3 c.

Wundermacher Max, Rentner, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 76.

Wurzmann L., Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 55.

Z.

von **Zachariewicz** Julian, Schriftsteller, Charlottenburg, Mommsenstraße 53.

Zambonini Ferruccio, Professor, Turin, Via Bagetti 27.

von **Zgarski,** Frau Rosalie, Wien III, Arenbergring 16.

Zeller, Frau Anna, Salzburg, Westbahnstr. 2.

von **Zobeltitz** Fedor, Spiegelberg bei Topper (im Winter: Berlin W. 15, Uhlandstr. 33).

Zótkowski Adam, Graf, Dr., Dozent der Philosophie, Krakau, Lobzowskastraße 7.

Zweig Max, Journalist, Breslau 5, Viktoriastr. 25, Gartenhaus.



IV.

Geschäftliche Mitteilungen.



Geschäftliche Mitteilungen.

1. Bericht über die vierte Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Düsseldorf vom 25. bis 29. Mai 1915.

Obgleich es uns von sehr beachtenswerter Seite nahegelegt wurde, in Anbetracht der gegenwärtigen Weltlage die diesjährige Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft, welche jedesmal auch ein Fest zu Ehren des Meisters ist, ausfallen zu lassen, so schien es doch der Würde unserer Gesellschaft und ihren rein geistigen Interessen nicht angemessen, vor äußeren Zeitverhältnissen, und wären sie noch so schwerwiegend, zurückzuweichen und unter dem Korybanten-Lärme der Waffen die Stimme des Zeus in uns ersticken zu lassen. Die Menschheit hat zeitliche, und sie hat ewige Interessen; und wenn auch dem Volke die ersteren als die wichtigeren, ja als die allein wichtigen erscheinen mögen, so wird der philosophisch Gebildete, je mehr er es ist, um so mehr von dem Bewußtsein erfüllt sein, daß alle irdischen Ereignisse sich zu unserer ewigen Aufgabe verhalten, wie die kurze Spanne Zeit, in der wir leben, zu der großen Ewigkeit. —

Während alle anderen Gesellschaften, die nach Düsseldorf zur Jahrhundertfeier geladen waren, zugleich mit dieser selbst versagt haben, so hatte unsere Schopenhauer-Gesellschaft den moralischen Mut, der vor einem Jahre an uns von seiten der Stadt Düsseldorf ergangenen und auf der Generalversammlung zu München einstimmig angenommenen

Einladung treu zu bleiben; und dieser Mut ist, wenn man die Schwierigkeit der gegenwärtigen Weltlage erwägt, durch den Erfolg über Erwarten belohnt worden: bei den Sitzungen zählten wir mehr als sechzig, bei den festlichen Veranstaltungen, deren Zweck darin besteht, den Mitgliedern Gelegenheit zur Anknüpfung persönlicher Freundschaften zu geben, mehr als dreißig Teilnehmer. Der Liberalität eines ungenannten Mitgliedes ist es zu verdanken, daß beim Festmahle alle Nebenausgaben, an den beiden Exkursionstagen nach Benrath-Zons und Kaiserswerth ausnahmslos alle Kosten bestritten werden konnten, ohne die Teilnehmer oder die Kasse unsrer Gesellschaft in Anspruch zu nehmen.

Am **Dienstag, dem 25. Mai, abends 8 Uhr,** versammelten sich die Mitglieder, soweit sie schon von Nah und Fern in Düsseldorf eingetroffen waren, in den festlichen Oberlichträumen der städtischen Tonhalle. In gehaltvoller, durch einen von der Stadt gespendeten Festtrunk gewürzter Ansprache gab der Oberbürgermeister Herr Dr. Oehler seiner Freude darüber Ausdruck, daß die Gesellschaft sich nicht wie alle andern habe abhalten lassen, zur hundertjährigen Einverleibung der Stadt Düsseldorf in Preußen ihre Glückwünsche persönlich darzubringen. Ihm antwortete der Vorsitzende der Gesellschaft, indem er dem Herrn Oberbürgermeister und den städtischen Behörden im Namen der anwesenden wie auch der abwesenden Mitglieder seinen herzlichen Dank aussprach und an den herrlichen Aufschwung erinnerte, den die Stadt unter preußischer Herrschaft als eine Stätte der Kunst wie auch der Industrie während des abgelaufenen Jahrhunderts genommen habe. Noch lange blieb die Gesellschaft unter fröhlichen Gesprächen in den schönen, von der Stadt zur Verfügung gestellten Festräumen der Tonhalle zusammen.

Die erste Sitzung wurde am **Mittwoch, dem 26. Mai, morgens 10 Uhr,** vor einer zahlreichen Versammlung durch den Vorsitzenden eröffnet. Zunächst nahm der Herr Ober-

bürgermeister das Wort, begrüßte nochmals die Versammlung und feierte in begeisterter Rede den deutschen Idealismus, welcher dem deutschen Volke die Kraft gebe, einer Welt von Feinden Widerstand zu leisten und vor den größten Opfern nicht zurückzuscheuen, um in erfolgreichem Fortschreiten nach allen Seiten den Sieg über unsere Feinde zu erringen. Ihm dankte nochmals mit herzlichen Worten der Vorsitzende und leitete das Hauptthema des ersten Tages, für welches Schopenhauers Verhältnis zur gegenwärtigen Weltlage gewählt worden war, durch die Erinnerung daran ein, daß Schopenhauer den großen Aufschwung, den Deutschland seit 1864, 1866 und 1870 genommen habe, nicht mehr habe erleben können; zwar war er, so führte der Redner aus, Zeuge der Freiheitskriege von 1813—1815, aber damals war seine ganze Seele erfüllt mit der geistigen Schöpfung eines philosophischen Systems, welches in allen Ländern und Zeiten nicht seinesgleichen hat; und was nachher kam, die heilige Allianz und die Vorenthaltung dessen, was man den Völkern versprochen hatte, die Revolution von 1830 und 1848, die Misère der Kleinstaaterei und die Eifersüchteleien zwischen Preußen und Österreich, — das alles war nicht geeignet, sein Herz zu erwärmen. Hätte er erlebt was dann nachfolgte, die Abrechnung mit Österreich 1866, die Niederwerfung Frankreichs 1870, die Eroberung einer Weltmachtstellung durch deutsche Arbeit und Intelligenz, und vollends den gegenwärtigen Weltkrieg, in welchen das friedliebende und von allen Eroberungsgelüsten freie deutsche Volk durchaus gegen seinen Wunsch und Willen verwickelt wurde und nun genötigt ist, seine wuchtigen Hiebe nach Osten, nach Westen und bald auch nach Süden auszuteilen, vergleichbar einem Bären, der sich gegen eine Meute wütender Hunde zu wehren hat, — hätte Schopenhauer diese schwere und doch auch wieder so große und erhebende Zeit erleben dürfen, er würde in noch ganz anderen Tönen das Lob des Mannes verkündigt haben,

welcher sich so weit von dem uns allen angeborenen Wahne der Individualität befreit habe, um ohne Zaudern für das Vaterland in den Tod zu gehen. Vergessen ist auch nicht, daß Schopenhauer sein ansehnliches Vermögen den Hinterbliebenen der Soldaten vermacht hat, welche im Kampfe für Ordnung und Recht gefallen waren.

Hierauf ergriff Herr Redakteur Luhde das Wort und führte aus, wie es angesichts des Weltkrieges mit seiner Entfesselung aller in der Menschennatur liegenden niedrigsten Instinkte, mit seinen Strömen vergossenen Blutes für einen Menschen von Herz zu einer unabweisbaren Notwendigkeit werde, sich auf den besseren Teil seiner Natur zu besinnen, auf den hinter der Erscheinung liegenden, unzerstörbaren Teil seines Wesens. Und bei dieser Erhebung zu einer höheren Warte sei uns Schopenhauer der zuverlässigste und treueste Wegführer. Nur der Materialismus könne in dem individuellen Ich das Wesen des Menschen sehen, und eine solche Anschauung stehe in direktem Widerspruche zu deutscher Art und dem tief in ihr wurzelnden deutschen Idealismus. Weiter ging der Redner den Motiven nach, die unsere Feinde veranlaßten, uns den Untergang zu schwören, und indem er die Quelle würdigte, die uns die Kraft gibt, den Kampf gegen eine zehnfache Übermacht zu bestehen, schilderte er, wie dieser Krieg sich im Lichte Schopenhauerscher Gedanken darstellt. Aus Schopenhauer könne man lernen, daß dieser Angriff unserer Gegner aus ihrem Charakter und den hinzutretenden Motiven mit Notwendigkeit erfolgt sei. Als diese Motive charakterisierte er die unverhüllte Beutegier, wie sie die staatliche Entwicklung der letzten Jahrhunderte kennzeichne. Unsere Feinde hätten alle Machtfaktoren zusammengerafft, die sich ihnen in dieser räumlichen und zeitlichen Weltausbreitung darboten; aber sie hätten ihre Rechnung ohne das starkentwickelte metaphysische Bewußtsein gemacht, das den wesentlichsten Zug der deutschen Gemütsart bilde, und dieses Bewußtsein müsse und werde auch nach allem, was noch

bevorstehe, zu einem Siege deutscher Tapferkeit, Bundestreue und Opferwilligkeit über unsere Feinde führen.

Der zweite Redner, Herr Magnus Schwantje, Herausgeber der „Ethischen Rundschau“, erklärte, daß er nicht über den gegenwärtigen Krieg sprechen, sondern das Wesen des Krieges überhaupt vom Standpunkt der Schopenhauerschen Moral aus untersuchen wolle. Schopenhauer habe den Krieg zu den schlimmsten Übeln gerechnet, welche die Menschen selber einander bereiteten. Als den Ursprung des Krieges habe er das Diebsgelüst bezeichnet, hingegen einen Verteidigungskrieg als sittlich berechtigt anerkannt. Wenn ein Staatsmann der Forderung Tolstois nachkommen wollte, der Gewalt keine Gewalt entgegenzusetzen, so würde er dadurch ein Unrecht gegen seine Volksgenossen verüben, welche Anspruch auf Beschützung durch die Staatsgewalt haben. Aber die höchste sittliche Aufgabe sei und bleibe die Liebe zur Menschheit und das allumfassende Mitleid mit allem Lebenden. Die Verehrer Schopenhauers hätten dafür zu sorgen, daß dieses Gefühl in uns erhalten bleibe, und daß die internationale Verbindung der Gelehrten, der Künstler und der Führer ethischer Bewegungen nicht durch den Krieg zerstört werde.

Nach einer durch diese beiden Vorträge hervorgerufenen lebhaften Diskussion sprach als letzter Redner des Morgens Herr B. A. Ladd aus Newyork über „the position of America in the present war“. Er sagte etwa folgendes: Die Beurteilung der Haltung Amerikas zu dem Kriege wird dadurch erschwert, daß der Begriff Amerika relativ ist. Jeder von den Vereinigten Staaten ist unabhängig von dem andern, infolgedessen gibt es dort keinen einheitlichen nationalen Geist und keine nationale Moral. Zwar werden die Gesetze in Washington gemacht, aber die Gesetze repräsentieren nicht den Geist eines Volkes, schaffen vor allen Dingen keinen nationalen Geist. Die Bevölkerung ist aus so vielen Rassenelementen und Nationalitäten zusammengemischt, daß es unmöglich ist, den Begriff Amerika in eine geistige Einheit zu fassen. Dazu

kommt der starke Einfluß, den die amerikanische Presse auf das Denken des amerikanischen Volkes ausübt. Die Presse sucht auf ihre Leser durch Sensation zu wirken. Ein Beispiel dafür ist, daß in dieser Zeit, wo der Weltkrieg alle Welt in Atem hält, eine amerikanische Zeitung in einem Spitzartikel als das wichtigste Ereignis in der Welt die Einzelheiten eines Preiskampfes zwischen einem Neger und einem Weißen mitteilt. So wird die Sensationssucht des Amerikaners durch seine Presse stets aufs neue angefacht. Auch die Teilnahme vieler Amerikaner an der letzten Fahrt der Lusitania, trotz der Warnungen durch die deutsche Botschaft, ist im wesentlichen auf diese Freude an der Sensation zurückzuführen. Die Deutschen kennen nicht die Gepflogenheiten der amerikanischen Presse, die sie irrtümlicherweise, indem sie an die deutsche Presse denken, für eine Einrichtung im Dienst der Öffentlichkeit halten. Die amerikanische Presse ist ausschließlich ein Geschäft zur Erzielung eines möglichst großen Überschusses. Sie steht jedem zur Verfügung, der das nötige Geld aufwendet. Gegen Bezahlung kann man in der amerikanischen Presse jeden Artikel veröffentlichen. Von dieser landesüblichen Gepflogenheit, die den amerikanischen Moralanschauungen keineswegs widerspricht, hätten die Deutschen bei Ausbruch des Krieges getrost Gebrauch machen sollen, um den nötigen Einfluß auf die Öffentlichkeit anzustreben. Für die deutschen Proteste gegen die amerikanischen Munitionslieferungen an die Feinde der Zentralmächte unter Berufung auf die Neutralitätspflicht hat der amerikanische Fabrikant kein Verständnis. Das Regiment, das der Dollar führt, gestattet keine Ausnahme. Nachdem die Amerikaner sich davon überzeugt haben, daß ihre Munitionslieferungen keineswegs, wie sie geglaubt, zur Abkürzung des Krieges beigetragen haben, da die Deutschen auf allen Fronten siegreich vorrücken, gebietet die Klugheit, die deutschen Proteste nicht mit der Neutralitätspflicht, für die man in Amerika kein Verständnis hat, sondern mit der Humanität zu be-

gründen. Die amerikanische Intelligenz und Kulturwelt ist gegen diese Waffenlieferungen, aber sie ist gegenüber der Skrupellosigkeit der Presse und des politischen Beamtentums zur Einflußlosigkeit verurteilt.

Die zweite Sitzung am **Mittwoch Nachmittag 4 Uhr** brachte zunächst einen Vortrag des Herrn Magnus Schwantje über Schopenhauer als Tierpsychologen und Tierfreund. Mit großer Wärme trat der Redner für den Schutz der Tiere ein, wies darauf hin, wie sehr Schopenhauer Vivisektionen und Tierquälereien verurteilt habe, und meinte, daß derselbe in dieser Richtung noch viel weiter gegangen sein würde, wenn ihm die neuesten Entdeckungen und Beobachtungen über die Tierseele bekannt gewesen wären. Der durch viele Beispiele belebte Vortrag fesselte die Versammlung, wenn auch in der nachfolgenden Diskussion hervorgehoben wurde, daß der Redner die von Schopenhauer scharf und klar bestimmten Unterscheidungen von Instinkt als einem Übergreifen des unbewußten Willens und seines unbewußt zweckmäßigen Wirkens innerhalb der Sphäre des Bewußtseins, von Verstand als einem auch den Tieren bis zu einem gewissen Grade zukommenden Vermögen, die kausalen Zusammenhänge zu erfassen, und von Vernunft als dem Vermögen der Begriffe und mit ihnen der Sprache, welches den Vorzug des Menschen vor dem Tiere bilde, nicht genügend beachtet habe.

Weiter sprach Herr Dr. Wanke (Friedrichsroda) über Schopenhauers Philosophie und die moderne Psychologie, und er verstand es, in geistvoller Weise eine Reihe von Schopenhauerschen Gedanken über psychologische Probleme in Einklang zu bringen mit den Ergebnissen der neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Unbewußten.

Der Abend des Mittwoch vereinigte die Gesellschaft zu einem vortrefflichen Festmahle, an welchem auch der Herr Oberbürgermeister und andere Vertreter der Stadt teilnahmen, in einem festlich mit Blumen geschmückten Saale der Ton-

halle. Anknüpfend an die Fabel von dem Esel, welcher von Vater und Sohn schließlich auf den Schultern in die Stadt getragen wurde, behauptete der Vorsitzende, daß es ihm oft unmöglich sei, allen Wünschen gerecht zu werden; während die einen die Haltung in Jahrbuch und Einladungsschrift allzu deutschfreundlich fänden, habe man andererseits die monströse Forderung erhoben, alle Mitglieder der feindlichen Staaten aus der Gesellschaft auszuschließen; während viele die zur Anknüpfung persönlicher Beziehungen veranstalteten Festlichkeiten hochwillkommen hießen, habe ein anderes Mitglied großen Anstoß daran genommen, daß man bei der Frankfurter Tagung in dem von Schopenhauer bewohnten und dadurch geheiligten Hause die Gesellschaft zu einem festlichen Frühstück eingeladen habe; und so habe es auch nicht an Stimmen gefehlt, welche der diesjährigen Tagung einen Mißerfolg voraussagten, während der Verlauf der heutigen Sitzungen sowie das gegenwärtige Festmahl den sichtbaren Beweis des Gegenteils erbracht habe. Ihm erwiderte der Herr Oberbürgermeister, daß der Vorredner trotz Schopenhauer noch soviel Optimismus besitze, es allen rechtmachen zu wollen, während ihn selbst die Erfahrung darüber belehrt habe, daß es unmöglich sei, alle Wünsche zu befriedigen, und daß man sich begnügen müsse, zu tun, was man nach bester Überzeugung für das Rechte und Ersprießliche halte. Noch andere Reden erfreuten durch eine poetische Bismarckvision und die sympathischen Äußerungen eines holländischen Mitgliedes die Versammlung, welche durch ihr Zusammenbleiben bis gegen Mitternacht bewies, daß man sehr wohl die herbe Ethik Schopenhauers billigen und doch dabei ein fröhliches Herz bewahren könne.

Nur kurz mag hier noch über die dritte Sitzung am **Donnerstag, dem 27. Mai,** von 10—1 Uhr, berichtet werden. In der geschäftlichen Sitzung wurde zunächst unter Hinweis auf die im vierten Jahrbuche veröffentlichte Abrechnung des

Schatzmeisteramts verwiesen und unserem Schatzmeister für die ausgezeichnete Geschäftsführung der Dank der Gesellschaft durch ein Telegramm und durch Erhebung der Versammelten von ihren Sitzen ausgesprochen. Weiter wurde beschlossen, die Verleihung des Preises für die im dritten Jahrbuche gestellte Preisaufgabe mit Rücksicht auf die im Felde stehenden und dadurch an der rechtzeitigen Einlieferung ihrer Arbeiten behinderten Bewerber bis zum Abschlusse des Weltkrieges zu verschieben. Als Ort der nächsten Generalversammlung zu Pfingsten 1916 wurde das durch so viele Erinnerungen an Schopenhauer jedem Freunde des Philosophen teure Dresden einstimmig gewählt. Eine Anregung des Herrn Reichs-Militärgerichtsrats Dr. Mayer, den zum Verschenken der neuen großen Schopenhauer-Ausgabe von Piper & Co. in München an würdige und bedürftige Gesellschaften und einzelne Mitglieder gebildeten Fonds durch weitere freiwillige Beiträge zu verstärken, wurde von der Versammlung sympathisch aufgenommen.

Es folgten dann die beiden noch übrigen Vorträge. Zunächst lenkte der Vorsitzende die Aufmerksamkeit auf die Inder, welche in zweifacher Hinsicht, vermöge der aus der Sprache erwiesenen Stammesverwandtschaft und vermöge der Übereinstimmung der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie mit den edelsten Gedanken der Upanishaden des Veda, als unsere Brüder im fernen Osten zu betrachten sind, wobei der Hoffnung Ausdruck gegeben wurde, daß endlich auch für die Inder die Stunde der Befreiung von dem Joche der Fremdherrschaft schlagen werde. Der letzte Vortrag des Herrn Dr. Malte Wagner (Berlin) handelte über das Verhältnis Hebbels zu Schopenhauer. In eingehenden, sehr interessanten Ausführungen wies der Redner auf die innere Geistesverwandtschaft des Dichters mit dem von ihm so hochgeschätzten Philosophen hin, betonte insbesondere die Bekämpfung der Auswüchse der Romantik durch beide und schloß mit der Bemerkung, daß wir, wie in Schopenhauer den philosophus christianissimus, so in Hebbel den poeta christianissimus besitzen.

Der **Donnerstag Nachmittag** brachte für die Gesellschaft unter Leitung unseres Düsseldorfer Mitgliedes Herrn Thieme eine Führung durch die Stadt und ihre Sehenswürdigkeiten. Zunächst wurde der Kunsthalle mit ihrem reichen Schatze von Gemälden ein Besuch abgestattet; sodann wurden die Jesuitenkirche, das Denkmal auf dem Markte und das Rathaus mit seinen interessanten Bildern besichtigt. In der Abenddämmerung konnte man fröhliche Paare und Gruppen in dem weiten, schönen Garten des Malkastens lustwandeln sehen; später vereinigte sich alles zu animierter Unterhaltung in einem besonderen Saale dieses berühmten Sammelpunktes der Düsseldorfer Künstlerwelt.

Am **Freitag Morgen, dem 28. Mai,** hatte sich, da die Schiffahrt nach Benrath eingestellt war, die ganze Gesellschaft am Bahnhofe versammelt, um nach Benrath zu fahren und das Benrather Schloß zu besichtigen. Vor dem Schlosse wurde uns, als wäre es für uns bestellt gewesen, ein überraschendes Schauspiel zuteil. Eine Musikkapelle ließ vor der Rampe des Schlosses die weithin schallenden Klänge eines Chorals ertönen. Inzwischen hatten mehrere hundert Soldaten aus den verschiedensten Teilen des Reiches vor dem Schlosse Stellung genommen und wurden nach zwei Ansprachen des katholischen und protestantischen Geistlichen von einigen höheren Offizieren vereidigt, wobei jeder in den für die verschiedenen Konfessionen und Staaten vorgeschriebenen Formeln dem obersten Kriegsherrn und dem deutschen Vaterlande das Gelübde der Treue bis zum Tode darbrachte. Nach diesem, in Anbetracht der gegenwärtigen und noch bevorstehenden Ereignisse besonders ergreifenden Vorgange wurde das schöne Benrather Schloß mit seinen von Napoleon und so manchen deutschen Fürsten bewohnten Prachträumen besichtigt.

Ein gutes Mittagsmahl im Hotel Herse gab der Gesellschaft die Kraft zur halbstündigen Wanderung durch den herrlichen Schloßpark mit seinen uralten Riesenbäumen bis

an den Rhein, wo ein für uns bestelltes Motorboot die ganze Gesellschaft aufnahm und in genußreicher Rheinfahrt nach dem mittelalterlichen Städtchen Zons führte.

Hier erwartete uns in einem Hotel am Rhein an langer, festlich geschmückter und reichbesetzter Tafel der Kaffee, bei welchem ein freudiges Hoch auf den ungenannten Geber, dem alle Veranstaltungen des Tages verdankt wurden, ausgebracht wurde, und dann ging es an eine Besichtigung des reizenden Landstädtchens, mit seinen epheuumrankten Festungsmauern und Türmen und seiner in herrlichster Frühlingspracht prangenden Umgebung.

Wieder nahm uns das Motorboot auf, führte uns rheinabwärts in schnellerer Fahrt bis zum Benrather Schloßpark, dessen Bäume in der Beleuchtung durch die Abendsonne ihre langen Schatten warfen, und schnell führte der Zug die frohe Gesellschaft von Benrath nach Düsseldorf zurück, wo man sich zum Abschiedstrunke in der Tonhalle zusammenfand. — Aber das Abschiednehmen war nach so reichen Eindrücken und nach dem Anknüpfen so wertvoller Bekanntschaften nicht leicht zu bewerkstelligen, und da auch die zur Verfügung stehenden Mittel noch nicht erschöpft waren, beschloß die Gesellschaft, am folgenden Tage noch eine weitere Exkursion zu unternehmen.

Der Abrede gemäß fand man sich am Sonnabend um 11,30 Uhr an der Rheinbrücke ein, um mit dem hier noch verkehrenden Dampfer nach Kaiserswerth mit seinen großen historischen Erinnerungen an Kaiser Heinrich IV. zu fahren. Hier wurde vor dem Hotel zum Burghofe im Angesichte des alten Kaiserschlosses an sonniger, windgeschützter Stelle das Mittagsmahl im Freien eingenommen, und weiter ging es mit der Straßenbahn nach Löhausen, um dem Tierbildhauer Herrn Pallenberg und seinem berühmten Tierparke einen Besuch abzustatten. Da wandelte im geräumigen Käfig ein stattlicher Löwe, zu welchem der Besitzer ohne Furcht ein-

trat, um ihn vor unseren Augen zu liebkosen, während zwei junge Löwen in einem anderen Zwinger ihr lustiges Spiel trieben. Da waren weiter vier oder fünf große schwarze Bären aus Rußland und Japan; ein erwachsener Vogel Strauß spazierte zwischen uns her, ein spuckendes Lama, ein scheues Kängeruh und eine große, sich immer wieder zu ihrem Ställchen zurückfindende Schildkröte vervollständigten den Eindruck, als wenn man sich in einer südamerikanischen Plantage befinde, während große, schlanke Hunde die Besucher umschmeichelten und umleckten. Nachdem in einem großen Saale des für die Zwecke des Künstlers eigens erbauten Hauses seine fast unübersehbare Sammlung von Tiermodellen besichtigt worden war, genoß zum Schlusse die Gesellschaft von einer Rampe herab noch das Schauspiel, wie die großen, ungeschlachten Bären sich im Radfahren übten, eine Drehorgel spielten und ihre drolligen Purzelbäume schlugen. Bei Zeiten mußte aufgebrochen werden, denn noch stand für den Abend ein letzter, nicht geringer Genuß bevor. Frau Dumont, die Direktorin des Düsseldorfer Schauspielhauses, welche unseren Vortragssitzungen als Gast beigewohnt hatte, stellte für den Abend allen Mitgliedern Freibilletts auf den besten Plätzen des Schauspielhauses zur Verfügung, und so genossen wir hier die Aufführung des alten und doch ewig jungen Shakespearschen Lustspiels „Was Ihr wollt", dessen unvergleichlich drollige Situationen auch nach allen Anstrengungen der letzten Tage kein Gefühl der Ermüdung aufkommen ließen. Nun mußte denn doch Abschied genommen werden. Unter herzlichem Händeschütteln und mit der frohen Aussicht, im nächsten Jahre unter friedlicheren Konstellationen sich im schönen Dresden wieder zusammenzufinden, trennten sich die auch diesmal hoch befriedigten Teilnehmer an unserer Generalversammlung, die einen, um noch in derselben Nacht, die anderen, um am folgenden Tage nach Nord und Süd, nach West und Ost ihrer fernen Heimat zuzueilen.

2. Bericht des Schatzmeisters für das vierte Rechnungsjahr 1915.

Nach der diesem Bericht beigefügten Abrechnung betrugen die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge für 1915	ℳ	3383,—
2. Bankzinsen für 1915	„	152,65
3. Verkauf von Jahrbüchern	„	69,90
4. Spende eines Mitgliedes für die Jahresversammlung	„	300,—
demnach Gesamteinnahmen	ℳ	3855,55

Diesen Einnahmen stehen folgende Ausgaben gegenüber:

1. Verwaltungskosten			
a) der Geschäftsleitung	ℳ 925,80		
b) des Schatzmeisteramts	„ 425,74	ℳ 1351,54	
2. Kosten des Jahrbuches für 1915		„ 1712,07	
3. Kosten der Jahresversammlung		„ 425,—	ℳ 3488,61
so daß ein Überschuß entstanden ist von			ℳ 366,94

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft sechs weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei, deren Kapital nunmehr ℳ 7150,— beträgt, welches, zusammen mit den laufenden Mitteln der Gesellschaft, bei der Deutschen Bank in Berlin deponiert ist.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug am Schlusse des Jahres 1915 ℳ 8528,30 gegen ℳ 7721,36 im Vorjahr.

Für das neue Rechnungsjahr 1916 sind fünf Jahresbeiträge à ℳ 10,— im voraus gezahlt worden.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft 53 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 16 Mitglieder verlor. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 385 Mitglieder mit einem Jahresbeitrage von ℳ 10,— und 72 Mitglieder auf Lebenszeit. Für 1916 sind fünf weitere Mitglieder angemeldet, so daß mit Beginn des neuen Rechnungsjahres die Mitgliederzahl 462 beträgt, gegen 420 Mitglieder im Vorjahre.

Naturgemäß haben die durch den Krieg herbeigeführten Verhältnisse die Beitragseinziehung beeinflußt, weil eine

Anzahl unserer Mitglieder im Felde steht und eine weitere Anzahl im feindlichen Auslande wohnt. Trotzdem kann, unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse, der Umfang der Rückstände als mäßig bezeichnet und die Hoffnung ausgesprochen werden, daß ein wesentlicher Teil nach beendetem Kriege nachträglich eingehen wird.

Die anläßlich des 70. Geburtstages unseres verehrten Herrn Vorsitzenden veranstaltete Sammlung unter unseren Mitgliedern hat ein erfreuliches Resultat gezeitigt. Es konnte dem Jubilar bei der Überreichung einer Adresse die Mitteilung gemacht werden, daß dem neugegründeten Deussen-Fonds zwecks Stiftung von Exemplaren der neuen großen Ausgabe von Schopenhauers Werken über ℳ 2500,— zugeflossen sind. Dieser Betrag ist Herrn Geheimrat Deussen zur Verfügung gestellt worden.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1915.

Einnahmen:	ℳ	ℳ	Ausgaben:	ℳ	ℳ
Vortrag.			Verwaltungskosten		
Vermögensbestand am Jahresanfang:			a) der Geschäftsleitung, einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe usw. .	925,80	
a) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit . . .	6550,—		b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe, Porti und Drucksachen .	425,74	1351,54
b) Überschuß aus den Vorjahren	961,36	7511,36	Kosten des Jahrbuches für 1915		1712,07
Jahresbeiträge.			Kosten der Jahresversammlung		425,—
a) für 1915	3333,—		Vermögens-Überschuß, bei der Deutschen Bank angelegt:		
b) für 1916	50,—	3383,—	1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	7150,—	
Beiträge auf Lebenszeit		600,—	2. Vorausbezahlte Beiträge für 1916	50,—	
Verkaufte Jahrbücher .		69,90	3. Verbleibender Überschuß:		
Kontokorrentzinsen für 1915		152,65	a) Vortrag aus d. Vorjahren ℳ 961,36		
Spende eines Mitgliedes .		300,—	b) Überschuß in 1915 . . „ 366,94	1328,30	8528,30
		12016,91			12016,91

Berlin, im Januar 1916.

Arthur v. Gwinner,
Schatzmeister.

3. Beiträge zum sechsten Jahrbuch.

Beiträge zum sechsten Jahrbuch (literarischer und künstlerischer Art, innerhalb des Bereiches der Zwecke der Gesellschaft) werden erbeten an den Unterzeichneten bis zum 30. Oktober 1916. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift, wird gebeten.

4. Anmeldungen und Zahlungen.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder wolle man an Geheimrat Deussen, Kiel, Beselerallee 39, **hingegen alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 ℳ) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W. 8, Mauerstraße 26-27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft“ gelangen lassen.**

Da der Vorrat von Jahrbüchern I, II und III ein sehr beschränkter ist, so können sie nur noch an solche Mitglieder geliefert werden, welche durch einmalige Zahlung von 100 ℳ oder, falls sie schon Mitglieder sind, durch Nachzahlung von 90 ℳ die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben und dadurch für alle Zukunft von weiteren Zahlungen befreit sind. Diesen werden sämtliche früheren Jahrbücher, soweit der Vorrat reicht, gratis und franko zugestellt.

5. Adressen der Mitglieder.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an den Unterzeichneten mitteilen. Derselbe ist auch gern erbötig, auf geschäftliche Anfragen jeder Art Auskunft zu erteilen.

Im Namen des Kuratoriums:

Paul Deussen,
Kiel, Beselerallee 39.

Seine Königliche Majestät in Preußen, Unser allergnädigster Herr, wollen, dem Dantziger Kaufmann Schoppenhauer, auf seine Vorstellung vom 8ten dieses Monaths, hiermit nicht verhalten:

daß es bloß, von seiner Wahl, abhänget, an welchem Ort, in Höchstdero Landen, Er sich niederlaßen, und der, durch die Edicte, festgesetzten Beneficien und Freyheiten, genießen wolle; und Er sich daher nur, wegen dieser letztern, an das 5te Department Dero General-Directorii, wenden dürfe, welches ihm solche näher bekandt machen, und sein Etablissement, so viel als möglich, erleichtern wird.

Potsdam den 9ten April
1773.

Frch

Resolution
für den Kaufmann Schoppenhauer, aus Danzig, zu Potsdam





